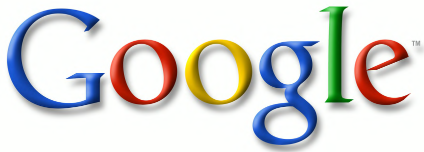




ns
arbe
nne;
einen
Augen

Berlin.

# Hegel's Philosophie

## in wörtlichen Auszügen.

---

Für Gebildete aus dessen Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben

von

C. Frantz und A. Hillert.

---

> Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen, und zum Genusse bringen.
>
> Hegel's Anrede a. s. Zuhörer in Berlin.

---

Berlin.
Verlag von Duncker und Humblot.
1843.

# Einleitung.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde geboren den 27. August 1770 zu Stuttgard, woselbst der Vater Sekretair bei der Herzoglichen Kammer war. Auf dem Gymnasio seiner Vaterstadt erhielt er die erste Bildung, und nach vollendeter Schulzeit bezog er im achtzehnten Jahre die Universität Tübingen, und trat daselbst in das theologische Stift ein. Neben der Theologie aber studirte er mit eben so reger Theilnahme Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften. Das Verlangen sich weiter in der Welt umzuthun, bestimmte ihn nach Ablauf der Universitätsjahre als Hauslehrer nach Bern zu gehen, und später von da nach Frankfurth am Main.

In der Philosophie trat Hegel in dieser Zeit noch nicht selbstständig auf. Um so aufmerksamer aber verfolgte er die große philosophische Entwicklung, welche sich in diesen Jahren in Deutschland vollzog, diese ungeheuere Umwälzung in der Gedankenwelt, die nur mit der gleichzeitigen politischen einigermaßen verglichen werden kann. Wir wollen dieselbe in einigen Grundzügen darstellen, um Hegels spätern Antheil an derselben bestimmen zu können.

Den Anfang machte Kant mit der Kritik der reinen Vernunft, welche der Wendepunkt in der Geschichte der neueren Philosophie ist. Die vorkantische Philosophie war Dogmatismus, d. h. wie Kant es bestimmt, eine solche, welche, ohne vorher das Verhältniß des Erkennens zu seinem Gegenstande zu untersuchen, sogleich mit dem Erkennen selbst anhebt. Nicht daß man dieses Verhältniß überhaupt unbestimmt gelassen hätte, sondern man hatte es unkritisch bestimmt, in letzter Gestalt als Empirismus; alles Wissen sollte aus der Erfahrung kommen. Diese Ansicht aber führte nothwendig zum Skepticismus und Materialismus; denn die Erfahrung bietet keine unbedingte Allgemeinheit, und so wurde es zweifelhaft, ob es überhaupt sichere Wahrheit gebe. Im Praktischen aber wurde die Lust und der Nutzen zum letzten Bestimmungsgrunde und zum Princip des Sittlichen gemacht, so wie in Beziehung auf die Gegenstände der Kunst, die angenehmen Empfindungen. Die Naturbetrachtung wurde rein mechanisch und atomistisch. Dagegen nun wandte sich Kant zu dem Verhältnisse des Geistes zu den Gegenständen des Erkennens, und fragte, ob nicht im Geiste selbst ein Princip des Erkennens läge, ob es nicht auch apriorische Erkenntniß gäbe. Er wandte sich also von den sinnlichen Dingen ab zu dem Geiste, und wollte aus dem Geiste anfangen. So ergriff er das große Freiheitsprincip, das zu seiner Zeit hervortrat und das erst in der deutschen Philosophie seine rechte Tiefe offenbart hat. Und so wurde es näher die Frage: ob in letzter Instanz die sinnlichen Dinge das Wahre sind, oder ob nicht vielmehr der Geist alle Wahrheit ist. Jene Behauptung ist dogma-

matisch, diese aber idealistisch, — die Philosophie ist Idealismus.

Kant sagte, so wie in der Astronomie Kopernikus eine Umwälzung hervorgebracht habe, indem er den Mittelpunkt von der Erde in die Sonne verlegte, so wolle er in der Philosophie statt der Dinge den Geist zum Mittelpunkt machen, so daß sich die Dinge nach dem Geiste richten müssen; denn die Vernunft ist das absolute prius von Allem.

Dieß aber führte Kant nicht aus, sondern blieb selbst noch halb im Dogmatismus und Empirismus befangen. Was wir von den Dingen wahrnehmen, sagte er, ist nur ihre Erscheinung, da wir sie nur im Raume und in der Zeit erblicken, Raum und Zeit aber nur in uns, die Anschauungsformen des Ich sind. Das Ansich der Dinge aber, warum es sich nun eigentlich handelte, sollte nicht erkennbar seyn. Der Geist besitzt ein prius in den Kategorien, welche aber für sich leere Formen sind, welchen der Stoff durch die Erfahrung gegeben werden muß; — wie Form und Inhalt zusammenkommen und zusammenstimmen, blieb unbegreiflich. Ohne sinnliche Anschauung sollte keine reale Erkenntniß seyn; und so sind wir wieder mitten im Empirismus. Das Uebersinnliche aber, das Reich der Ideen, Gott und sein Leben ist nicht zu erkennen. Die Vernunft ist an den Pfahl der Endlichkeit gebunden und darf die Grenzen des Sinnlichen nicht überfliegen, da sie sich sonst in lauter Widersprüche verwickelt und nur Truggebriffe und Scheinbeweise liefert.

Dennoch aber giebt es ein Uebersinnliches in uns, das wir zwar nicht an und für sich erkennen, ja von

dem wir nicht einmal die Möglichkeit begreifen, — es ist die sittliche Freiheit. Die praktische Vernunft erhebt sich über das Sinnliche, ist autonomisch und hält dem Geiste, gegen alle sinnlichen Bestimmungsgründe das reine und klare Sittengesetz vor. Und so ist also Kant im Praktischen vollkommen Idealist; aber das praktische und theoretische Vermögen, die theoretische und praktische Philosophie fallen auseinander, da doch, wenn wirklich die Freiheit das Wesen des Geistes ist, dieselbe es im Erkennen wie im Handeln gleicher Weise seyn müßte. Weil nun aber, fährt Kant fort, das Sittengesetz gewiß ist, so sind es auch seine Bedingungen, und diese sind göttliche Vorsehung und ein ewiges Leben, deren wir also durch die praktische Vernunft gewiß werden. Wie man aber theoretisch nicht wissen und praktisch wissen könne, bleibt wieder unbegreiflich.

Drittens endlich fand nun Kant zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft die Urtheilskraft, welche auch ihre apriorischen Principien habe, aber nicht des Wesens der Gegenstände, sondern nur der Weise der Beurtheilung. Und hiermit erhob sich Kant wieder weit über die gemeinen Ansichten seiner Zeit, indem er für die Beurtheilung der Kunstwerke und der Natur den Zweckbegriff geltend machte, jedoch nur in subjektiver Weise. Es sollte nicht gesagt werden, daß in der Kunst das Absolute, die Vernunft, selbst erscheine, sondern man sollte es sich nur so vorstellen, und eben so wenig: daß die Natur die objektive Vernunft sey, sondern man sollte sie und insbesondere die organischen Gebilde, nur so betrachten, als ob sie vernünftig bestimmt wären.

Auf diesen Grundlagen baute zunächst Fichte weiter,

sich insbesondere an die Kritik der praktischen Vernunft anschließend. Fichte führte die Umwälzung durch, und machte Ernst mit dem Idealismus. Das absolute Princip ist ihm der freie Geist, und die Sinnenwelt ist nur dessen Geschöpf. Eine Sinnenwelt als ein selbstständiges Seyn giebt es gar nicht, sondern sie ist nur ein Schemen und Schatten, ein Bild, welches das Ich aus sich selbst projicirt. Denn das Ich muß sich gegenständlich werden, Ich ist Subjekt-Objekt, und dieses ist sein Wesen. Dieses Wesens aber wird es sich nur durch Handlen bewußt, indem es sich von etwas unterscheidet, was Nichtich ist; sich von diesem losreißend genießt es seiner Freiheit. So gewiß also Ich ist, so gewiß muß auch ein Nichtich seyn, eine Sinnenwelt, aber diese nicht an und für sich, sondern nur um des Ich willen und selbst ein Gebilde desselben, welches sich das Ich nach ewigen unveränderlichen Gesetzen, und darum alle Ich auf gleiche Weise entwirft. Durch den Akt des Bewußtseyns aber unterscheidet sich das Ich von dieser Welt und erst durch diese Unterscheidung ist es das wirkliche Ich; woher es kommt, daß ihm die Sinnenwelt als ein Gegebenes und Fertiges, als ein selbstständiges Seyn erscheint, wie es der gemeine Menschenverstand steif und fest behauptet, da nur die Philosophie, welche noch über den Akt des Bewußtseyns hinausschaut, die Wahrheit erkennt. Wäre aber die Sinnenwelt wirklich ein Selbstständiges, außer dem Ich, so wäre nicht zu sagen, wie sie denn in das Ich hineinkäme, wie Ich sie erkennen könnte?

Die Sinnenwelt ist nun, wie gesagt, nur aus dem Ich und um des Ich willen, dessen Bestimmung die

Freiheit ist, sich als sich selbst anzuschauen. Um seiner Freiheit bewußt zu werden, muß es sich durch die Sinnenwelt beschränken, aber eben sosehr muß diese Schranke wieder aufgehoben werden, denn Ich soll schlechterdings frei seyn. Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht; die Sinnenwelt ist daher nur da, um vernichtet zu werden. Um dieses Zweckes willen bildet das Ich sich selbst einen haltbaren und kräftigen Leib, d. h. es schaut sich als leiblich an, um in der Sinnenwelt, als in seinem Elemente, die Zwecke seiner Freiheit auszuführen, welche wesentlich darin bestehen, die Sinnenwelt ganz und gar zu überwältigen. Denn so lange die Sinnenwelt noch irgend einen Einfluß auf das Ich ausübt, ist Ich nicht frei, welches fortwährend zu sich selbst sagt: du sollst dich absolut selbst bestimmen. Um diesen letzten und höchsten Endzweck zu erreichen, wird als Mittel der Staat, die Rechtsverfassung errichtet, welche die ungehinderte Ausführung der Freiheitszwecke garantirt; und diese sind, wie gesagt, die Befreiung des Ich selbst. Diese Befreiung ist aber nicht vollkommen erreichbar, denn würde die Sinnenwelt ganz aufgehoben, so wäre kein Gegenstand, an welchem das Ich seiner Freiheit bewußt würde. So kann das Ich, eben weil sein Wesen die Freiheit ist, nie vollkommen frei werden, und kann sich seiner letzten sittlichen Aufgabe, der absoluten Selbstbestimmung nur ins Unendliche annähern. Es soll sie aber erreichen; so gewiß darum Ich seinem Wesen nach frei ist, so gewiß ist es ewig, ist unsterblich, um in alle Ewigkeit an seiner wirklichen Befreiung, d. i. an seiner Sittlichkeit, zu arbeiten; und so gewiß die Sinnenwelt nur

ein Stoff für die Freiheit, für die Sittlichkeit und Moralität ist, so gewiß kann sie den wahren Forderungen der Moral kein absolutes Hinderniß in den Weg legen; und so verworren und unsittlich der Lauf dieser Welt erscheinen mag, — es besteht nothwendig eine moralische Weltordnung, durch welche die absolute Sittlichkeit in alle Ewigkeit immer mehr und mehr erreicht wird. Diese moralische Weltordnung ist selbst das Absolute, ist Gott.

So kann also das Ich sich von der Sinnenwelt nicht vollkommen befreien, welche doch nur ein Schein ist, und darum wird das Absolute selbst nie gegenwärtig, bleibt ewig ein Sollen. Wäre die Sinnenwelt nicht ein bloßer Schein, so wäre es auch nicht zu fordern, daß sie vernichtet würde. Ist die Sinnenwelt gleichen Wesens mit dem Ich, so ist Ich in ihr frei, schaut sich selbst in ihr an und ist befriedigt. Und dann ist die Sinnenwelt selbst vernünftig, ist eine Natur, und anstatt im ewigen Kampfe ein unerreichbares Jenseits zu bleiben, ist das Absolute in der Natur und in der befriedigten Freiheit des Ich selbst gegenwärtig.

In dieser Weise ging Schelling über Fichte hinaus. Seinem Verhältnisse zu Kant nach nahm er seinen Ausgangspunkt von der Kritik der Urtheilskraft, ging aber sogleich zum Objektiven über. Ja er ging nur zu sehr in das Objektive, so daß er, obgleich Fichtes Einseitigkeit aufhebend, selbst in eine andere Einseitigkeit verfiel: anstatt der subjektiven Freiheit, das Natürliche als das Absolute zu fassen. Nicht daß er bloß eine Natur gelehrt hätte, wie ihm mit Unrecht vorgeworfen ist, son-

dern er anerkannte auch den Geist, machte diesen aber selbst natürlich, zu einer höheren Natur.

Das Sinnbild des Absoluten ist der Magnet. Denn wie es ein und dasselbe Princip ist, welches sich in Nord- und Südpol scheidet, und in dieser Scheidung in dem Indifferenzpunkte die in sich beruhende Mitte darstellt, so scheidet sich das Absolute, die absolute Identität, in das Reale und Ideale und erhält sich in dieser Scheidung in ungetrübter Einheit und Gleichheit mit sich selbst, als die absolute Indifferenz; und wie im Magnet jeder Punkt selbst wieder ein Magnet ist, mit Nord- und Südpol und Indifferenzpunkt, so ist auch im Universum, wenn du es absolut betrachtest, allenthalben das ewig Eine, die absolute Identität, und aller Orten das Ganze, so Ideales als Reales und ihre Indifferenz. Die Natur ist geistig und der Geist ist natürlich, denn in dem Geiste begreift die Natur sich selbst; in beiden aber lebt die eine und selbe absolute Identität als ihre Indifferenz. Schelling hat den Dingen in das Herz gesehen, und hat in allen die ewige Natur erkannt.

Die Natur ist nicht bloß das Reale, sondern sie ist auch ideal, nur daß der Faktor der Realität überwiegt, und ebenso ist auch in ihr eine relative Indifferenz des Idealen und Realen; aber unter der Form der Realität gesetzt. Dasselbe gilt von dem Ideellen, von dem Reiche des Geistes. Reelles, Ideelles und Indifferenz sind die Potenzen durch welche das Absolute erscheint und der Typus der Vernunft in allen Dingen.

Das Reich des Realen nun ist die Natur im eigentlichen Sinne, nicht aber dem Sinnenscheine nach, son-

dern sub specie aeterni betrachtet d. h. wie sie ein Ausdruck der absoluten Vernunft ist. Willst du die Nichtigkeit von Zeit und Raum erkennen, so schaue die Schwere an. Denn als Schwere ist die Natur allenthalben die eine und selbe, ist mit sich selbst verbunden. Die Schwere aber ist in der Natur die erste Potenz; die zweite ist das relativ Ideale, das Licht, welches in die ewige Nacht der Schwere scheint und aus ihrem dunklen Schooße Form und Gestalt an den Tag hervorgehen läßt — die physikalische Welt. Aber erst im Organismus geht das Ideale und Reale vollkommen in einander auf, und in dieser Indifferenz bricht die absolute Identität selbst hervor, und aus bedeutungsvollen Augen schaut dich das Leben an, in welchem die absolute Vernunft hervorleuchtet. Noch aber ist diese gehalten durch die überwiegende Macht des realen Faktors, und in der Natur ist die Vernunft gleichsam ein verzaubertes Wesen. Diesen Zauber löst erst der Mensch, der Geist und seine ideale Welt. Und zunächst zwar ist in diesem Reiche das Erkennen die erste Potenz, das relativ reale, denn die Erkenntniß ist nur der Begriff der Natur, ihr ausgesprochenes Wesen; das Ideale aber als solches erscheint im sittlichen Handeln als das Gute. Wo aber der ideale Pol in sich selbst die vollkommene Gleichheit und die Ineinsbildung seiner Potenzen erreicht, ganz ideell und ganz reell wird, bricht aus ihm die absolute Identität hervor und stellt sich in den Werken der Kunst dar. Wahrheit, Güte und Schönheit sind die Stufen des Geistes, die Schönheit aber ist die höchste. Aber das Reich des Realen und des Idealen, Natur und Geist sind nur die zwei Pole, welche sich

in der absoluten Indifferenz aufheben, und das Absolute selbst ist die absolute Identität, welche weder real noch ideal, weder Natur noch Geist, sondern sowohl das Eine als das Andere, und überhaupt über diesen Gegensatz hinaus ist, ihre absolute Indifferenz.

Das Organ der Philosophie war die intellektuelle Anschauung. Denn da im Geiste idealiter das Ganze ist, so hat sich das Ich nur seiner Ichheit zu begeben, um in sich selbst das Absolute anzuschauen, welches sich unmittelbar darbietet. Wer diese Anschauung nicht besitzt, erkennt nicht. Dieß ist der Standpunkt der Genialität, ganz gemäß dem, daß Schelling in der Kunst die höchste Thätigkeit des Geistes erkannte; wie er denn auch in seinen Darstellungen die Schönheit erstrebt, und vor allen neueren Philosophen erreicht hat. Das Genie aber stellt nur unmittelbar dar, begründet und beweist sein Thun nicht. Das wahre Genie wird allerdings immer das Rechte treffen, wenn es nur rein den Genius walten läßt, aber anders kann es auch irren; die Form der Genialität genügt für die Philosophie nicht. Und so zeigt sich selbst Schelling öfters schwankend, und kommt zu mehr sinnlich spielenden als vernünftigen Bestimmungen. Noch mehr aber fanden sich Anhänger, welche, das Genie des Meisters nicht besitzend, so ohne Maaß und Ziel sich in leere Phantasiegebilde verloren. — Die Methode war die des Konstruirens, dessen allgemeiner Rhythmus durch das Verhältniß der drei Potenzen bestimmt war; wobei wiederum alles auf eine tiefe und reine Anschauung ankam, um nicht in falschen und äußerlichen Formalismus zu verfallen. Den einzigen sichern Halt ge-

währte dabei die Naturbetrachtung, von welcher Schelling in allem wesentlich ausgeht. Naturanschauungen wurden dann auf das Geistige übertragen, und so der Geist durch die Natur bestimmt. Das Ueberwiegen aber des idealen Faktors im Geiste ist an und für sich eine oberflächliche und gehaltlose Bestimmung; der Geist war eine höhere Natur.

Schelling faßte alles als unmittelbar, d. h. als natürlich. Die absolute Identität entwickelt sich nicht zu den Polen, noch kehrt sie aus denselben zurück, sondern diese brechen nur aus ihr hervor und sind unmittelbar da; und so haben wir Identität, Differenz und Indifferenz, und dieses dreies fällt auseinander.

Schelling hatte von seiner Philosophie schon mehrere Darstellungen geliefert, als sich im Jahre 1801 Hegel nach Jena begab, wo jener damals Professor war. Hegel habilitirte sich mit einer Abhandlung: über die Planetenbahnen, im Geiste Schellingscher Naturphilosophie verfaßt, in welcher er die Newton'sche Astronomie bekämpfte, — ein Kampf, den er bis an sein Ende geführt hat. Bald darauf gab er eine Schrift: über die Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie heraus, worin er den großen Fortschritt hervorhob, welcher in jener über die Fichte'sche Lehre hinaus gemacht sey, während im Publikum Schelling noch als Fichtianer galt. Schelling und Hegel traten in vertraute Freundschaft, und verbanden sich im folgenden Jahre zur Herausgabe eines kritischen Journals der Philosophie, das jedoch nur Ein Jahr lang bestand. Die meisten Abhandlungen in demselben sind von Hegel,

und man findet in ihnen schon mehrere Spuren seines späteren Standpunktes.

Hegel fand anfangs als Lehrer nur wenig Beifall, und erhielt erst im Jahre 1806, nach Schelling's Abgange nach Würzburg eine Professur, die er schon im folgenden Jahre wieder aufgab. Indessen aber hatte sich seine eigenthümliche Ansicht immer deutlicher in ihm entwickelt, und er legte sie dar in der „Phänomenologie des Geistes“ welche 1807 erschien, eines seiner größten Werke. Das Manuskript war am Abend vor der Jenaer Schlacht vollendet, Hegel in seinen Gedanken versunken, hatte von der großen Katastrophe nichts vernommen, und wollte es am folgenden Tage seinem Verleger überbringen, als er durch in die Stadt eindringende französische Truppen angehalten wurde.

In der Vorrede dieses Werks sprach sich Hegel stark aus über den Mangel der intellektuellen Anschauung und des Konstruirens, welchem Mangel abzuhelfen eben der Zweck dieser Schrift war. Schelling fordert das Aufgeben aller gewöhnlichen Vorstellungen und unmittelbares Sich-Versenken in das Absolute vermöge der Anschauung; Hegel forderte Vermittlung, wie er denn auch sonst öfters sagt, daß es im Himmel und auf Erden gar nichts nur Unmittelbares gebe; er wollte das gewöhnliche Bewußtseyn durch Betrachtung seiner selbst zum absoluten Standpunkt erheben. Zu dem Ende geht Hegel die einzelnen Stufen des Bewußtseyns durch, und zeigt in jeder den Widerspruch auf, durch welchen sie nothwendig zu einer höheren getrieben wird, so daß endlich erst der Standpunkt des absoluten Wissens die volle Befriedigung gewährt. Diese Entwicklung wird

# Inhaltsverzeichniß.

Seite

sowohl an dem Bewußtseyn als an seinem Gegenstande vollzogen, so daß dieses Werk sich fast über den ganzen Inhalt alles Wissens verbreitet, vornehmlich aber über die Gestalten des Geistes. Damit trat es hier deutlich hervor, daß Hegel im Gegensatze zu Schelling den Schwerpunkt des Ganzen nicht in die Natur, sondern in den Geist legt. Die Methode aber, die er dann später nur weiter ausgebildet hat, war ebenso nicht die des Konstruirens, sondern die Entwicklung des Gedankens, die Dialektik.

Hegel bekleidete, wie bemerkt, seine Professur nur Ein Jahr lang. Die politischen Verhältnisse der Zeit, welche auch für die Universität von Einfluß waren, bewogen ihn im Jahre 1807 Jena zu verlassen, und in Bamberg die Redaktion der dasigen politischen Zeitung zu übernehmen. Auch diese Stellung war von kurzer Dauer, und schon im folgenden Jahre wurde Hegel Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg, welches er bis zum Jahre 1816 zum großen Gewinn der Anstalt geleitet hat. In diese Zeit fällt seine Verheirathung mit einem Fräulein v. Tucher, welche ihn nach einer glücklichen Ehe mit zwei Söhnen als Wittwe überlebt hat.

Hegel führte jetzt seinen philosophischen Standpunkt zum Abschluß, durch seine Wissenschaft der Logik, sein größtes Werk und die Grundlage seines ganzen Systems, in den Jahren 1812—16 in 3 Bänden erschienen. Hierdurch erwarb er sich auch zuerst eine allgemeine Anerkennung, und erhielt in Folge desselben einen Ruf nach Heidelberg; wo er zwei Jahre als Professor wirkte, während welcher Zeit er seine Encyklopädie der Philosophie herausgab.

Was nun zunächst Hegels Logik betrifft, so ist in dieser etwas durchaus Anderes zu suchen, als was vor dem Logik genannt wurde und was noch jetzt allermeist so genannt wird. Denn diese gewöhnliche Logik beschäftigt sich mit den sogenannten formalen Gesetzen des Denkens, so daß der Inhalt draußen bleibt und von dem Denken überhaupt nur äußerlich aufzunehmen wäre; von solchem Denken aber weiß die spekulative Philosophie überhaupt gar nicht, sondern ihr Denken ist ein solches, welches die Identität von Denken und Seyn selbst ist, — das Grundprincip aller wahrhaften Philosophie, wie es zuerst erscheint bei Spinoza, und dann weiter entwickelt als die Identität des Geistes und der Natur das Grundprincip der neuern deutschen Philosophie bei Fichte, Schelling und Hegel. Dieses absolute spekulative Denken ist daher eben so sehr im absoluten Erkennen, als es andererseits das Grundprincip und die Seele der Dinge selbst ist — das System der objektiven Kategorien. Die spekulative Logik ist darum zugleich die Metaphysik, und eben weil sie dieß beides in Einem ist, ist sie die absolute Wissenschaft des Denkens. Was aber früher Metaphysik genannt wurde, und mit Ausschließung des subjektiven Erkennens nur das System der objektiven Gedanken enthalten sollte, war eben um dieser Einseitigkeit willen eine ebenso erbärmliche und unphilosophische Wissenschaft als die formale Logik.

Identitität des Denkens und des Seyns, die Grundlage alles Idealismus, und aller spekulativen Philosophie überhaupt, ist so häufig als Einerleiheit mißverstanden, wo es dann leicht war, sie als ungereimt und lächerlich darzustellen. Kant sagte, aus dem

Denken könne man das Seyn nicht herausklauben, und es sey ein großer Unterschied sich 100 Thaler zu denken oder sie wirklich zu besitzen, welches, wie begreiflich dem gesunden Menschenverstande vollkommen einleuchtend erschien. Aber zunächst giebt sich die Philosophie mit solchen Dingen wie 100 Thaler überhaupt nicht ab, daran ist philosophisch nichts zu erkennen; die Philosophie richtet ihre Gedanken nur auf das was nothwendig und ewig ist. Und hiermit gewinnt die Identität des Denkens und des Seyns schon ein besseres Aussehn. Denn es wird wohl allgemein zugestanden: was ein edler Mensch erstrebe, und was der Gegenstand seiner Begeisterung sey, das könne nicht überhaupt leerer Wahn seyn, das müsse irgendwie Realität und Seyn haben, wenn auch nicht ganz in der Weise, als jener sich vorstellt. Und damit ist die Identität von Denken und Seyn anerkannt, das was im Geiste ist, soll auch an und für sich seyn, soll Realität haben. Ebenso wird anerkannt: was bei allen Völkern als Recht und Sitte gelte, das sey auch recht und sittlich; oder: weil sich bei allen Völkern der Glaube an etwas Göttliches finde, so sey auch ein solches, worin eben wieder die Identität des Denkens und des Seyns enthalten ist. Und endlich ganz ausdrücklich wird diese geltend gemacht, in dem sogenannten ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes: weil ich das allervollkommenste Wesen denke, seinen Begriff habe, so ist ein solches Wesen. Von Einerleiheit des Denkens und des Seyns ist, wie gesagt, nicht die Rede. Denn es ist ja wohl verschieden ob ich mir bloß einen Gott denke, oder ob ein Gott wirklich ist; ich schließe aber von dem ersteren auf das

letztere. Und ferner wird diesem Schlusse auch wohl die Wendung gegeben: daß der Mensch, als ein unvollkommenes Wesen den Begriff des vollkommenen Wesens gar nicht haben könne, hätte nicht dieses Wesen selbst den Begriff seiner hervorgerufen, und sich darin geoffenbart. Und zwar wird es für wesentlich gehalten, daß Gott sich dem Geiste offenbare, einen Begriff, als ein Abbild seiner in dem Menschen hervorrufe. Solcher Begriff nun, wiewohl nicht einerlei mit Gott, nicht selbst schon der lebendige Gott, ist also doch wesentlich mit Gott verknüpft, und ein Gott, der sich nicht dem Menschen zu erkennen gäbe, wäre gar kein Gott. Wurde nun vorhin das Seyn Gottes aus dem Denken, aus seiner Idee, geschlossen, also daß in Gott selbst Denken und Seyn identisch wäre, so zeigt sich hier noch eine nähere Weise dieser Identität, nämlich daß der Begriff eine Offenbarung des Seyenden selbst ist. Und dieses gilt nun auch von Allem, was wahrhafte Realität hat; Natur, Recht, Kunst, sind wesentlich für den Geist, und es ist wesentlich in dem Geiste eine Idee der Natur, eine Idee des Rechten, eine Idee des Schönen. Was also im Geiste wahrhaft und wesentlich ist, daß hat auch an und für sich selbst ein Seyn, und was der Geist als nothwendig und ewig erkennt, das ist es auch. Und dieses Verhältniß nun wird Identität des Denkens und des Seyns genannt, worunter durchaus keine Einerleiheit verstanden wird. Nur muß man nicht glauben, das Denken sey nur äußerlich mit dem Seyn verknüpft, und es könne auch wohl ein wahrhaftes Seyn geben ohne seine Idee. Denn wie es von Gott zugegeben wird, daß es ihm wesentlich sey sich zu offen-

baren, daß eine Idee von ihm sey, so ist es auch mit allem wahrhaft Seyenden. Die Ideen der Philosophen sind darum keine leeren Träume, und das Denken erkennt wirklich das Wesen der Dinge; vielleicht unvollkommen, und durch Irrthümer verfälscht, — aber in soweit ist auch unvollkommen gedacht, in soweit aber der Gedanke wahr ist, in soweit hat er auch Realität.

Näher nun betrachtet die Logik, als der erste Theil des ganzen Systems, das Absolute, wie es in seiner ewigen Idee ist, als das, weder bloß subjektive noch bloß objektive, sondern beides seyende, absolute und immanente Denken, welches sich zum System der Kategorien entwickelt. Das Mittel der Entwickelung aber ist die Dialektik, welche von der niedrigsten Kategorie an, dem Seyn, bis zur absoluten Idee aus einer jeden den Widerspruch heraustreibt; durch welchen, als durch einen lebendigen Trieb, jede Kategorie aus sich selbst zu einer höheren geführt wird. So ist durch und durch ein stetiger Fluß der Entwicklung, und der Fortschritt macht sich nicht durch die geniale Anschauung, sondern durch die erkannte Nothwendigkeit der Sache selbst, und jede weitere Bestimmung hat in ihrer Entwicklung aus der vorhergehenden ihren Beweis. Die Form der Dialektik aber ist die Dreiheit, Setzen, Entgegensetzen und Wiedervereinigung. Denn die Dreiheit ist überhaupt die absolute Form der Vernunft und ist von allen tiefern Denkern von jeher dafür erkannt, insbesondere aber in der christlichen Zeit. Das System der Philosophie gliedert sich deßhalb im Ganzen und im Einzeln wesentlich trichotomisch, nicht nach der Laune des Philosophen, sondern nach der ewigen Nothwendigkeit. Die Sphären

der Logik aber sind die des Seyns, des Wesens und des Begriffes.

Das Zweite nun ist die Natur, d. i. die Idee nicht mehr an und für sich, sondern als ein unmittelbares Daseyn. In der Natur ist die Idee, aber nicht in der Freiheit des Gedankens, sondern, wie Schelling gesagt hat, als eine erstarrte Intelligenz. Die Idee ist die Seele der Natur und der immanente Zweckbegriff aller Dinge, welche nichts weiter sind als die Leiber der reinen Begriffe.

Die Naturphilosophie ist eine, durch den neueren Idealismus und insbesondere von Schelling, wieder erweckte Wissenschaft. Die Alten hatten sie schon, und Naturbetrachtung macht selbst den Anfang griechischer Philosophie. Auch im Mittelalter hat sie bestanden, wenngleich durch Magie getrübt, in neuerer Zeit aber ging sie durch das Emporkommen einer mechanisch-atomistischen Naturbetrachtung zu Grunde. Denn diese ging von dem Grundsatze aus, daß Denken und Seyn sich schlechthin gegenüber ständen, etwa wie Hund und Katze; so verschwand Idee und Leben aus der Natur, die man sich vorstellte als einen Haufen von Atomen, welche durch Stoß und Gegenstoß in Bewegung gesetzt, sich zu bestimmten Gestalten verbänden, und deren Trennung und Vereinigung die Erscheinungen des Naturlebens hervorbringen sollte. Die entgötterte Natur folgte knechtisch dem Gesetz der Schwere. Aus dieser Knechtschaft hat sie der Idealismus erlöst, indem er die Anschauung des Lebens geltend machte, und in der Natur ein dem Geiste verbundenes Wesen erkannte. Das ist zuerst von Schelling mit eben soviel Wahrheit als Schönheit dargestellt. Daran nun schloß sich Hegel

an, die Schellingsche Naturphilosophie nur seiner Anschauungsweise und seiner Methode gemäß umbildend. Schelling ging vom Seyn aus, und erbaute gleichsam eine Natur. Hegel ging vom Denken aus, und so entstand ihm die Aufgabe den Begriff der Natur und ihrer einzelnen Lebensstufen zu entwicklen; die Weise wie er überhaupt alle Wissenschaften der Philosophie behandelt hat, welche sich daher alle nach dem Typus der Logik oder Metaphysik gliedern. Das Metaphysische ist nach Hegels eigener Bestimmung die das Ganze durchwirkende Seele.

In der Natur wiederholt sich die Gliederung der reinen Idee in den drei großen Reichen des Mechanischen, des Physikalischen und des Organischen. Das Thier ist der lebendige, der existirende Begriff, ist Entwicklung aus sich selbst, aber ist gleichwohl als eine einzelne Existenz noch im Zwiespalt mit seinem Wesen, welches die Gattung, das Allgemeine ist. Das einzelne Individuum als solches ist nicht der Gattung gemäß und stirbt deßhalb. Die Gattung aber erhält sich, und indem sie eben durch den Tod des Individuums ihre Macht beweist, erhebt sich die Idee über ihre Gebundenheit an ein unmittelbares Daseyn, erhebt sich zu der ihr angemessenen Existenz, in welcher sie auch als Individuum noch das Allgemeine ist, d. i. der Geist. Denn der Geist ist ein Einzelner, und ist eben sosehr das ganz Allgemeine, Ich ist die äußerste Zusammenziehung in sich selbst und ist ebenso das Wissen des Allgemeinen, und die absolute Form des Allgemeinen selbst.

Das Dritte also ist der Geist, die Idee, welche aus ihrer Entäußerung zu sich selbst zurückgekehrt ist,

sich selbst weiß. Der Geist aber ist nicht nur die dritte Stufe des Universums, sondern selbst das Ganze umschließend und in sich tragend. Der Geist ist nur das, wozu er sich macht, seine wahre Existenz ist durch und durch vermittelt. Er giebt sich selbst seine Objektivität und erhebt sich aus dieser, worin er seine Macht bewährt hat und verklärt ist, zur absoluten Freiheit. Der Geist ist die Beschauung seiner selbst, Subjekt-Objekt; so hat ihn Hegel die sich wissende Idee genannt, weil er von der Idee ausging.

Auf seiner ersten Stufe ist der Geist der subjektive Geist, dessen Entwicklung die Psychologie darstellt. Der Idealismus hatte eine neue Anschauung des Geistes hervorgerufen, aber eine besondere Wissenschaft des Geistes als Psychologie, war von den Vorgängern Hegels noch nicht dargestellt; vielmehr bestand diese noch ganz in dem elenden Zustande, in welchem überhaupt die Philosophie vor dem Idealismus war. Ja wohl keine philosophische Wissenschaft, meint Hegel, sey so verwahrlost gewesen, als die Psychologie, für welche, außer in den Schriften des Aristoteles, noch nichts Spekulatives geleistet sey. Ein roher Empirismus gab sich für eine Wissenschaft des Geistes aus, von welcher selbst Kant sagt, daß sie nicht einmal den Rang einer Naturwissenschaft in Anspruch nehmen könne. Man behandelte den Geist, oder wie man sagte, die Seele, als ein Ding, zusammengesetzt aus verschiedenen Kräften und Vermögen, welche einzeln nach einander aufgezählt wurden; und beigemischte Anekdoten sollten diesem wüsten und todten Wesen Zusammenhang und Leben geben. Dagegen schaut der Idealismus den Geist als ein sich

entwickelndes Leben an, das nicht aus besondern Kräften und Vermögen besteht, sondern in diesen nur, als in besonderen Weisen seiner Thätigkeit sich offenbart, und darin eben sich zu seinem vollen Wesen entwickelt. Die Psychologie hat daher die Erziehung des Geistes aus ihm selbst darzustellen. Wie das Kind an sich, d. h. seiner Natur nach ein Mensch ist, sich aber erst zur freien und entfalteten Menschheit herausbilden muß, so muß sich der Geist überhaupt zu dem, was er seinem Begriff nach ist, allererst entwickeln, muß seinen Begriff verwirklichen. Es ist aber sein Begriff oder seine Bestimmung sich zu wissen, Bewußtseyn zu seyn; und auf dem Wege zu diesem Ziele entfalten sich seine Kräfte und Vermögen. Die Psychologie hat darzustellen, wie der Geist seinen Begriff verwirklicht.

Der Geist ist durch und durch die Vermittlung seiner mit sich selbst und so muß auch der subjektive Geist sich selbst erst zu seiner Wahrheit entwickeln. Zunächst ist er Seele und als solche in den Leib ergossen, und ist mit diesem unmittelbar Eins und durch ihn mit der ganzen Natur verbunden. Sodann aber zur Freiheit erwachend ist er das Ich, das sich von dem Nicht-Ich unterscheidet; das Bewußtseyn, das sich der Welt gegenübersetzt; aus welchem Zwiespalt er endlich, mit dem Nicht-Ich versöhnt, in der Gewißheit seiner selbst als der wahre freie (subjektive) Geist hervorgeht.

Die zweite Sphäre im Reiche des Geistes ist dann die geistige Objektivität, die politische Welt. In der Politik hatte Hegel die Lehren des sogenannten Naturrechts vor sich, und insbesondere in der Entwicklung, die sie durch Kant und Fichte erhalten hatten; da inner-

halb der schellingschen Philosophie die Staatslehre nicht besonders ausgebildet war. Nach diesem Naturrechte nun erdachte man sich einen Naturzustand, wo die Menschen durch Sitte und Recht noch unvereint, etwa wie die wilden Thiere umherschweifen, nur daß sie wunderbarerweise schon zu höchst verständigen Ueberlegungen befähigt sind. Vermöge dieser nun fällt es ihnen ein, wie es doch besser sey den Naturzustand, in welchem ein jeder über den andern herfallen könne, und also keiner seiner Habe und seines Lebens sicher sey, durch einen Rechtsverband, den status civilis, aufzuheben, und, man weiß nicht durch welche einigende Kraft getrieben, laufen die Menschen haufenweise zusammen, pflegen in bester Form Berathung, deren Resultat die bürgerlichen Gesetze und die Staatsverfassung sind. Sie geben ihre unbeschränkte Freiheit auf, um den Rest in Sicherheit genießen zu können; und zwar dazu durch gegenseitige Furcht bestimmt, oder durch die Erkenntniß des Vortheilhaften einer Vereinigung, da dann hinfort nicht jeder mehr selbst alle seine Bedürfnisse zu beschicken brauche, oder auch durch den Geselligkeitstrieb überhaupt, wie es den einzelnen Naturrechtslehrern nach ihrer eigenen Gesinnung am wahrscheinlichsten erscheinen mochte. Gesetz und Verfassung sind nach dem Belieben der den Staat bildenden Naturmenschen bestimmt, nur daß diese natürlich pfiffig genug gewesen seyn werden, auf die bestmöglichste Sicherung ihrer Freiheit zu denken, und sich den möglichst größten Vortheil auszubedingen. Gegen solche Lehren erhob sich nun zunächst Kant, und machte ein allgemeines, aus der Vernunft fließendes Freiheitsgesetz geltend, das nicht herrschen solle, weil es den

Menschen also beliebe, sondern weil es an und für sich wahr sey. Noch weiter ging Fichte und hob den Naturzustand in sofern überhaupt auf, als er es aus dem Wesen des Ich als nothwendig entwickelte mit Wesen seinesgleichen im Verbande zu stehn, dessen Formen und Gesetze sich a priori aus der Vernunft mit Nothwendigkeit entwicklen ließen. Aber der Ausgangspunkt für die Staatslehre blieben dabei die einzelnen Individuen, und damit die Form des Staates der Vertrag, der wesentlich von den einzelnen Mitgliedern des Staates errichtet werden muß. Dagegen sagt nun Hegel etwa dies: so wenig in der Natur die Gattung, z. B. eines Thiergeschlechts, aus den einzelnen Thieren hervorgeht, wiewohl sie in den Individuen ihr Bestehen hat und sich in ihnen verwirklicht, so wenig entsteht auch der Staat aus den Einzelnen, wiewohl er in den Einzelnen lebt; und vielmehr ist von der Idee des Staates auszugehn, deren Realität der faktische Staat ist. Denn es ist an und für sich nothwendig, daß diese Idee Realität habe, und anstatt daß die einzelnen Menschen nach Belieben den Staat bilden, sind sie vielmehr nur die Organe, durch welche die Idee des Staats Leben gewinnt. Und in dem Staatsleben findet Hegel das, was man sonst das höchste Gut nannte. Die platonischen Lehren waren hierauf nicht ohne Einfluß. Der platonische Staat aber, bemerkt Hegel, hebe die Freiheit der Einzelnen überhaupt auf, das Alterthum habe die individuelle Freiheit nicht ertragen können, welche erst durch das Christenthum als Princip hervorgerufen, und erst in neuerer Zeit herrschend geworden sey. Nur müsse diese ebensosehr durch die Macht des Allgemeinen

gehalten werden; der moderne Staat könne es ertragen, daß die Individuen ihren besonderen Zwecken nachgehn, und in ihren Kreisen ihrer Laune gewähren lassen. Der Staat geht aber nicht aus dem Thun der Einzelnen hervor, vielmehr ist dieses Thun selbst innerhalb des Staates beschlossen. Ein freies Spiel der einzelnen Kräfte kann nur das Leben des Staates erhöhen, nur müssen sich die einzelnen Thätigkeiten zu besondern Verbindungen einigen. Innungen und Corporationen müssen daher bestehen, aber der centralen Staatseinheit unterworfen seyn, und diese, als ein Produkt der neueren Zeit, ist wesentlich gegen die mittelalterliche Staatsansicht geltend zu machen. In einer ebenmäßigen Vertheilung der einzelnen Thätigkeiten in besondere Lebenskreise und in der Unterordnung dieser unter die höhere Einheit, besteht die Schönheit und die Gesundheit des Staates, der sich als ein gegliederter Organismus ausnehmen muß.

Hegels Staatsansicht war dabei wesentlich durch seine Zeit bedingt. Die Lehren des Liberalismus von einem Gesellschaftsvertrage, verwarf er zwar schlechthin, indem er, wie oben bemerkt, die mehr antike Anschauung des Staates dagegen geltend machte. Dennoch aber hat er alle wahren Freiheitsbestrebungen geehrt, und ihnen in seiner Staatslehre ein, seinem ganzen Standpunkte entsprechendes Daseyn zu geben gesucht. Die in seiner Zeit errungenen Staatsformen waren ihm dabei der Stoff. Und so hat er eine constitutionelle Monarchie aufgestellt mit zwei Kammern, und den Garantien der Oeffentlichkeit und des Schwurgerichts, und im Einzelnen

mit solchen Bestimmungen, wie sie etwa dem entsprechen, was man einen gemäßigten Liberalismus nennt.

Die Gliederung der ganzen Staatslehre ist in der Kürze diese: Zunächst giebt sich der Geist noch eine unmittelbare Objektivität durch den Besitz und lebt also in der Sphäre des eigentlichen Rechtes. Gegen dieses positive Recht aber in sich selbst zurückgewandt, ist er der moralische Geist und sein Reich das Gewissen. Aus dieser zwiespältigen Sphäre aber, zur Anerkennung einer an und für sich vernünftigen Gesetzlichkeit gelangt, tritt er in den Staat im höheren Sinne, der ein Reich der Sittlichkeit und Freiheit, und ein Bewahrer der großen und ewigen Interessen der Menschheit seyn soll. Doch der Staat ist ein einzelner und ist nur ein Glied in dem großen Leibe der Weltgeschichte, in welcher der Weltgeist die wahre und vernünftige Weltverfassung erringt.

An die Politik schließt sich daher unmittelbar die Philosophie der Geschichte an, welcher Hegel sein ganzes Leben hindurch besondere Theilnahme gewidmet hat. Es liegt aber der Philosophie der Geschichte dieselbe Anschauung zum Grunde als der Psychologie, wonach in der Geschichte die Aufgabe der Menschheit, des Weltgeistes erkannt wird, zum klaren und freien Bewußtseyn seiner selbst zu kommen. Und wie Hegel überhaupt das Vermittelte höher schätzt als das Unmittelbare, so nahm auch das freie Spiel der Kräfte der eigentlich geschichtlichen Zeit sein besonderes Interesse in Anspruch, während er die Urgeschichte weniger berücksichtigte; und auch in der späteren Zeit richtete er vornämlich sein Augenmerk auf das, was den Fortschritt hervorbringt

indem es das Alte auflöst. So hat er denn die **Auflösung der alten Welt** und in neuerer Zeit, **die Reformation** und die Revolution in ihrer **nothwendigen** Entwicklung dargestellt, und, während insbesondere *die* schellingsche Philosophie darin nur den Untergang und das Verderben erblickte, den großen Fortschritt, der damit gemacht sey, herausgehoben. Und in dieser *Hinsicht* hat Hegel wohl das Tiefste gesagt, was noch **überhaupt** gesagt ist. Er ist dabei dem Wahlspruch des **Spinoza** gefolgt: die menschlichen Handlungen weder zu **belachen** noch zu beklagen, noch zu verwünschen, sondern **zu** erkennen. Vorwiegend aber ist die Philosophie der Geschichte auf die politische Entwicklung gerichtet, da Hegel die geschichtliche Entwicklung der Kunst, der Religion und der Philosophie in besonderen Werken dargestellt hat. Die Geschichte wird dabei einerseits nach den Perioden des Alterthums, des Mittelalters und der neuern Zeit behandelt, andrerseits nach den vier großen Reichen des Orientalischen, des Griechischen, des Römischen und des Germanischen.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht und das Gericht ist des absoluten Geistes, ist Gottes. In der Geschichte waltet die Vorsehung, offenbart sich der absolute Geist, aber noch nicht frei für sich. Denn in der Geschichte erscheint ebenso die Arbeit um das tägliche Brod, und das ganze Spiel endlicher Leidenschaften und Bestrebungen, womit der Geist auf der Stufe der Objektivität überhaupt verwickelt bleibt. Aus dieser Umgebung der Endlichkeit aber frei für sich heraustretend, erscheint der absolute Geist wahrhaft zuerst in der Kunst.

Die Aesthetik handelt in dem ersten Abschnitte von

dem Ideal im Allgemeinen, in dem zweiten von den besondern Kunstformen, als welche Hegel die symbolische, die klassische und die romantische Kunst bestimmt. Das erste Ringen des Geistes nach künstlerischer Darstellung erscheint in der symbolischen Kunst, welche das Göttliche durch die Erhabenheit zu erreichen sucht, weil es noch nicht als gestaltete geistige Individualität gefaßt wird, also daß nur in der Ueberschwenglichkeit der Werke seine Ahnung erweckt werden kann, — ein Streben, welches in den orientalischen Bauten am deutlichsten ausgesprochen ist. Der Grieche hingegen, der seine Götter als vollkommen individualisirte Wesen anschaut, stellt sie plastisch dar, als die in sich beruhigte Gestalt der Schönheit, an welcher das Uebermenschliche nur erscheint in der sichern Hoheit und Bedürfnißlosigkeit der seligen Götter, welche, obwohl menschlich gestaltet, dennoch über alle bloß endliche Bestimmtheit hinaus sind. Aber das Christenthum hebt die Welt griechischer Schönheit auf. Die unmittelbare Versöhnung entschwindet der Menschheit; indem Gott in der Wahrheit als Geist erkannt wird, so ist er in keiner Gestalt unmittelbar mehr zu fassen, und er offenbart sich nur dem Geiste. Denn den christlichen Gott kann kein Bildner mehr erreichen, nicht weil er wie in der symbolischen Kunst, überhaupt gestaltlos, sondern weil er als der absolute Geist über jede individuelle Gestalt hinaus ist. So bleibt dem romantischen Künstler nur das von dem Göttlichen erfüllte Gemüth, und die Sehnsucht nach dem Göttlichen, dieses selbst aber ist jedem Bilde unerreichbar. Denn die Malerei hat freilich wohl auch Gott den Vater dargestellt, aber nicht ihn als solchen, wie der Grieche seinen

Zeus darstellte, sondern nur wie er den Gläubigen erscheint. Dies ist nun von Hegel zu einer ebenso tiefen als schönen Charakteristik antiker und romantischer Weltanschauung in ihrem Gegensatze ausgeführt. Der dritte Theil der Aesthetik betrachtet dann die besonderen Künste als solche, wobei Hegel die Baukunst als die symbolische, und die Plastik als die klassische Kunst bestimmt, die Musik aber mit der Malerei und Poesie als die drei romantischen Künste zusammenfaßt. Denn in ihrem individuellen Charakter erscheinen diese erst in der romantischen Zeit, während z. B. die griechische Poesie ihrem Charakter nach selbst plastisch ist.

Die Kunst ist über die Bedürftigkeit des Lebens hinaus, und obwohl noch mit den Füßen auf der Erde, weilt ihr Auge in dem Himmel der seligen Götter, deren Gestalten sie in ihren Werken abbildet. Jedoch ihr Stoff ist noch irdisch, und die Kunstgemeinde hat noch einen Gott von Menschenhänden gemacht. Seine wahre Gegenwart hat aber der absolute Geist nur im Geiste durch die Religion, und zwar wesentlich die offenbare Religion, in welcher Gott als der Dreieinige im Geist und in der Wahrheit erkannt und angebetet wird. Hegel hat die Religion als das bestimmt, wodurch der absolute Geist sich selbst offenbar wird, wie er denn gesagt hat, das Wissen des Menschen von Gott ist das Sich-wissen Gottes in dem Menschen; welches späterhin vielfach dahin verdreht worden ist, daß Gott durch den Menschen zum Bewußtseyn komme. Gott offenbart sich selbst im Menschen, und wird in der absoluten Religion dem Christenthume, als der offenbare Gott angeschaut. Das Hervortreten des Christenthums setzt aber die

unvollkommenen Religion voraus. Die erste Stufe der Religion ist die Naturreligion, worunter Hegel die Religion des Fetischismus und der Zauberei, die chinesische, die indische, die persische und die ägyptische begreift; die zweite Stufe die Religion des Geistes, und zwar die jüdische, als die Religion der Erhabenheit, die griechische als die Religion der Schönheit, und die römische als die Religion der Zweckmäßigkeit; die letzte Stufe endlich ist die Religion des absoluten Geistes, das Christenthum.

In der Andacht des Glaubens steigt der wahre Gott in die Herzen der Menschen hinab, das Wort wird Fleisch, und in der frommen Gemeinde waltet der heilige Geist. Insofern nun aber der Glaube sich seinen Inhalt zum Bewußtseyn bringt, geschieht dieß in der Form der Vorstellung; welche Gott und Welt, und dann weiter die Glieder des göttlichen Lebens selbst aus einander fallen läßt, und ihre Einheit, welche doch in der Andacht wirklich ist und empfunden wird, nicht begreift. Dieses nun endlich ist die Aufgabe der Philosophie, und die ist die höchste Erscheinung des absoluten Geistes.

Der letzte Gegenstand der Philosophie ist daher sie selbst, und damit hat Hegel die Geschichte der Philosophie in den Kreis der philosophischen Wissenschaften, als ein Glied des Systems selbst, eingeführt. Hegel hat zuerst von allen neueren Philosophen eine Geschichte der Philosophie dargestellt, und den nothwendigen Zusammenhang der verschiedenen Systeme entwickelt. Danach ist kein System der Philosophie absolut unwahr,

und in allen ist die eine und selbe Wahrheit, aber entweder nur in einseitigen Zweigen, oder auf untergeordneten Stufen der Gesammtentwicklung enthalten. Die vollkommene Philosophie entspringt aus der vorhergehenden unvollkommeneren, welche sie, wenn sie anders selbst eine Gesammtentwicklung darstellt, in sich enthalten muß als aufgehobene Momente, d. i. wie etwa in einem höhern Organismus die Organisation des niedern enthalten ist. So ist etwa bei einer niedern Thierart einseitig die Reproduktion oder das Bewegungssystem entwickelt, und die höhere Thierart enthält dieß Beides in sich, aber nicht in der früheren Einseitigkeit, sondern in einer höhern Einheit beschlossen; oder so ist in dem Manne das Wesen des Kindes enthalten, aber entwickelt und entfaltet; d. i. als aufgehobenes Moment. Die Bewährung einer Philosophie liegt nun eben darin, daß sie die vorhergehenden in einer höhern Einheit in sich enthält. Und so rechtfertigt denn Hegel seinen eignen Standpunkt, indem er ihn aus der Geschichte der Philosophie selbst hervorgehn läßt. Die ausführlichste Betrachtung ist dabei der alten Philosophie zu Theil geworden, und insbesondere hat Hegel den spekulativen Idealismus des Aristoteles, den man lange Zeit für einen Empiriker hielt, hervorgehoben, und dadurch ein neues Studium desselben erweckt.

Die Philosophie erkennt den absoluten Geist in seiner Wahrheit und bildet in sich selbst sein Wesen ab. Denn der absolute Geist ist die absolute Idee seiner selbst, die sich ewig zur Leiblichkeit entäußert und aus dieser Entäußerung eben so ewig in sich zurückkehrt, und in

ewiger Seligkeit bei sich ist. — Im Gange der Wissenschaft ist die Idee das Erste und der Geist das Letzte. Aber zum Ziele gelangt, erkennen wir vielmehr das Resultat als das wahrhafte und absolute Prius und der absolute Geist ist nicht Resultat, auch nicht bloß das dritte Glied, sondern trägt sich in sich selbst und schließt sich selbst durch die Idee mit der Natur zusammen, die er in sich selbst befaßt.

Es ist gesagt worden, Hegel habe zu dem absoluten Inhalt der Schelling'schen Philosophie nur die absolute Form hinzugefügt; dieß zeigt sich aber als falsch und widerspricht sich selbst. Denn die absolute Form, wie sie bei Hegel auftritt ist die Form, die sich selbst der Inhalt giebt und die also überhaupt nicht hinzugefügt werden kann, und nicht Geringeres als die Thätigkeit des absoluten Geistes selbst ist. Schelling hatte Identität, Differenz und Indifferenz und dieses fiel auseinander; Hegel hat Idee, Natur und Geist und dieß als eine in sich selbst zurücklaufende Entwicklung. Statt der Indifferenz, die nur über dem Gegenstande schwebt, hat Hegel den Geist, der sich selbst in den Gegensatz setzt, und ihn eben so aufhebt, und sich selbst und das Universum in sich schließt. Hegels Lehre ist eine selbstständige Philosophie nach Form und Inhalt, und verhält sich zu der Philosophie Schellings, wie die des Aristoteles zu der des Plato. Und damit trifft weder den Einen ein Vorwurf, noch wiederfährt dem Andern eine unverdiente Ehre. Wenn aber Gott keinen Neid hat, sondern sich der erkennenden Vernunft frei hingiebt, so ist es für die Philosophen, die sein Wesen erkennen

wollen, das erste Gebot, daß sie unter einander auch keinen Neid haben, um so mehr als Männer, deren Thaten so groß sind, daß sie nur durch sich selbst gemessen werden können.

Wenden wir uns jetzt zu Hegels Leben zurück. Hegel wurde im Jahre 1818 durch den Minister v. Altenstein, mit dem er später persönlich befreundet war, nach Berlin berufen und lehrte hier bis zu seinem Tode, 13 Jahre lang. Von wissenschaftlichen Werken erschienen in dieser Zeit sein Naturrecht (Philosophie des objektiven Geistes) und zwei neue Auflagen der Encyklopädie der Philosophie; dazu Abhandlungen in den Jahrbüchern der Gesellschaft für wissenschaftliche Kritik, welche er selbst gestiftet hat.

Hegels akademischer Vortrag war nicht schön, es kam ihm auf das Erkennen und nur auf das Erkennen an. Er trachtete nach dem bestimmten und rein wissenschaftlichen Ausdruck, den er oft mit Anstrengung errang. Wie er denn sagt, Plato habe sein Werk über den Staat sieben Mal umgearbeitet, er aber wünsche sich die Muße seine Logik siebenundsiebzig Mal durcharbeiten zu können. Durch den schweren Vortrag aber erschien der Ernst und die Tiefe der Gedanken und leuchteten die Blitze des Geistes hervor. Er hatte ein sehr zahlreiches Auditorium und von ernstlich strebenden Schülern, aus deren Mitte bald Lehrer hervorgingen, die ihm zur Seite traten, und in die einzelnen Wissenschaften seine philosophischen Principien einführten.

Nicht ohne Bedeutung für die Verbreitung derselben war Hegels Bekanntschaft mit dem französischen

Philosophen Cousin, der ihn zuerst in Heidelberg kennen lernte und dann zum zweiten Mal in Berlin besuchte, worauf ihm Hegel einen Gegenbesuch in Paris abstattete. Cousin hatte der hegelschen Philosophie, vornehmlich durch die in ihr aufgestellte Ansicht von der Geschichte, in Frankreich den Eingang eröffnet. Seitdem ist sie auch im Norden und Osten Europas bekannt geworden und hat auf ausländischen Universitäten Vertreter gefunden.

Im Herbste des Jahres 1831 wurde Hegel in Berlin von der Cholera ergriffen und starb plötzlich, nachdem er erst zwei Tage vorher seine Wintervorlesungen eröffnet hatte, am 14. November am Todestage Leibnitzen's. Er ruht auf dem Gottesacker vor dem Oranienburger Thor, in der Nähe von Fichte, ein einfacher Granitblock bezeichnet sein Grab.

Bald nach seinem Tode bildete sich ein Verein von Freunden des Verewigten zur Herausgabe seiner Vorlesungen und seines sonstigen literarischen Nachlasses, wovon bis jetzt erschienen sind: 1. eine philosophische Propädeutik; 2. Vorlesungen über Naturphilosophie; 3. über Philosophie der Geschichte; 4. über Aesthetik 3 Theile; 5. über Religionsphilosophie 2 Theile; 6. über Geschichte der Philosophie 3 Theile. Die Vorlesungen über Psychologie so wie eine Biographie Hegels von Rosenkranz werden erwartet.

---

Ueber die hier dargebotene Anthologie noch dieß. Sie kann der Natur der Sache nach nicht für ein philosophisches Studium berechnet sein, und macht im Geringsten nicht darauf Anspruch die Originalwerke irgendwie zu ersetzen. Denn die Philosophie überhaupt kann nur als ein Ganzes studirt werden, und insbesondere wenn sie in einem so konsequenten und durchgearbeiteten Systeme erscheint, als bei Hegel. So kann die Meinung nur seyn, denen, welche nicht selbst Philosophie studiren ein ohngefähres Bild Hegelscher Weltanschauung zu geben, und demgemäß solche Abschnitte herauszuheben, in denen sich diese am deutlichsten ausspricht, und welche einerseits einen allgemeinen Zusammenhang durchblicken lassen, andrerseits doch auch eine abgerundete und für sich selbst verständliche Betrachtung über Gegenstände enthalten, die einer allgemeinen Theilnahme angehören. In wie weit dieß gelungen, mag der Erfolg entscheiden; jedenfalls aber steht zu hoffen, daß Niemand ganz unbefriedigt bleiben werde. Wer aber hierdurch zum Studium der Originalwerke angereizt würde, und sich dazu einigermaßen vorbereitet fände, hätte dann einen besonderen Gewinn.

Überhaupt aber muß es wohl als ein Bedürfniß anerkannt werden, daß die Werke deutscher Philosophen eine allgemeinere Verbreitung und Würdigung finden, als es bis jetzt der Fall ist, da sie fast jenseits des Rheines höher geachtet werden als diesseits. Wenn dabei als Erklärungs- und Entschuldigungsgrund die Schwierigkeit des Verständnisses angeführt wird, so ist es allerdings richtig, daß nicht Jedermann Philosophie

studiren kann, aber die Werke der Philosophen enthalten gar vieles, und gewiß vom bedeutendsten Gehalte, was auch außerhalb des Systems verstanden werden kann; und es wäre viel gewonnen, wenn dafür nur erst überhaupt Theilnahme erweckt würde, wo sich dann schon von selbst bessere und umfassendere Mittel der Verbreitung finden würden. Die philosophischen Werke scheinen wie unter Schloß und Riegel gehalten, und sind für den größten Theil der Lesenden auch nicht einmal dem Namen nach da; die Nation besitzt die reichsten Schätze, aber sie benutzt sie nicht.

Was nun die nähere Weise unserer Ausführung betrifft, so wird man es nach dem Gesagten billigen müssen, daß dabei die Werke zur Philosophie des Geistes die hauptsächlichste Berücksichtigung fanden. Denn theils ist in ihnen die hegelsche Weltansicht am deutlichsten ausgesprochen, theils enthalten sie am meisten allgemein Verständliches und Ansprechendes. Die Logik aber, deren Inhalt nur in einer streng zusammenhängenden Entwicklung bestehen kann, bot natürlich verhältnißmäßig am wenigsten; zugänglicher zeigten sich die Zusätze zur neuen Ausgabe der Encyklopädie, woraus denn auch Mehreres über allgemein geläufige Gedankenbestimmungen entnommen ist, während Anderes mehr nur als Beispiel der Dialektik gelten soll. Zur Naturphilosophie und Psychologie wurde Einiges aus der Encyklopädie, und mehr noch aus den Vorlesungen über Naturphilosophie und aus der Phänomenologie des Geistes entnommen. Ergiebiger zeigte sich die Staatslehre und noch mehr die Philosophie der Geschichte. Einen reichen

Stoff bot die Aesthetik, weniger die Religionsphilosophie; für beide wurden nur die entsprechenden Vorlesungen benutzt. Ueber das Verhältniß der Religion zur Philosophie wurde zum Beschluß Einiges aus der Encyklopädie entnommen.



# Hegel's Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin

am 22. Oktober 1818.

M. H.

Indem ich heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität in dem Amte eines Lehrers der Philosophie auftrete, zu dem mich die Gnade Sr. Majestät des Königs berufen hat, erlauben Sie mir dieß Vorwort darüber voraus zu schicken, daß ich es mir für besonders wünschenswerth und erfreulich hielt, sowohl gerade in diesem Zeitpunkt, als auf hiesigem Standpunkt in ausgebreitetere akademische Wirksamkeit zu treten. Was den Zeitpunkt anbetrifft, so scheinen diejenigen Umstände eingetreten zu seyn, unter denen sich die Philosophie wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, wo diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag. Denn vor kurzem war es einestheils die Noth der Zeit, welche den kleinen Interessen des täglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, andererseits waren es die hohen Interessen der Wirklichkeit, das Interesse und die Kämpfe nur zunächst das politische Ganze des Volkslebens und des Staates wieder herzustellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geistes, die Kräfte aller Stände, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß das innere Leben des Geistes nicht Ruhe gewinnen konnte. Der Weltgeist, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach Aussen gerissen, war abgehalten sich nach Innen und auf sich selbst zu

kehren und in seiner eigenthümlichen Heimath sich zu genießen. Nun nachdem dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen und die deutsche Nation, ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß, was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß. Und es ist insbesondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch das geistige Uebergewicht sich zu seinem Gewicht in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben, sich an Macht und Selbstständigkeit solchen Staaten gleichgestellt hat, welche ihm an äußeren Mitteln überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüthe der Wissenschaften eines der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst. Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunkts, muß auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden. — Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundelement in der Existenz dieses Staates ausmacht, sondern näher hat jener große Kampf des Volks im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder gemüthloser Tyrannei, und um Freiheit im Gemüthe, seinen höhern Anfang genommen. Es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt, und dies ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat. Wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generation in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, einem Gefühle, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse koncentrirte. In solchem tiefen und allumfassenden Wirken erhebt sich der Geist in sich zu seiner Würde, die Flachheit des

Lebens und die Schaalheit der Interessen geht zu Grunde und die Oberflächlichkeit der Einsicht und der Meinungen steht in ihrer Blöße da und verfliegt. Dieser tiefere Ernst, der in das Gemüth überhaupt gekommen ist, ist denn auch der wahrhafte Boden der Philosophie. Was der Philosophie entgegen steht, ist einerseits das Versenktseyn in die Interessen der Noth und des Tages, andererseits die Eitelkeit der Meinungen. Das Gemüth, von ihr eingenommen, läßt der Vernunft, als welche nicht das Eigene sucht, keinen Raum in sich. Diese Eitelkeit muß sich in ihrem Nichts verflüchtigen, wenn es dem Menschen zur Nothwendigkeit geworden, sich um substantiellen Gehalt zu bemühen, wenn es so weit gediehen, daß nur ein solcher sich geltend machen kann. In solchem substantiellen Gehalt aber haben wir die Zeit gesehen, haben wir den Kern sich bilden sehen, dessen weitere Entwickelung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite, unserer Zeit anvertraut ist.

Unser Beruf und Geschäft ist die Pflege der philosophischen Entwickelung der substantiellen Grundlage, die sich neu verjüngt und bekräftigt hat. Ihre Verjüngung, die ihre nächste Wirkung und Aeußerung in der politischen Wirksamkeit zeigte, hat ihre weitere Erscheinung in dem größeren sittlichen und religiösen Ernste, in der Forderung von Gründlichkeit und Gediegenheit überhaupt, welche an alle Lebensverhältnisse ergangen ist. Der gediegenste Ernst ist an und für sich selbst der Ernst, die Wahrheit zu erkennen. Dieß Bedürfniß, wodurch die geistige Natur sich von der bloß empfindenden und genießenden unterscheidet, ist eben deswegen das Tiefste des Geistes, es ist an sich allgemeines Bedürfniß. Der Ernst der Zeiten hat es theils tiefer aufgeregt, theils ist er ein näheres Eigenthum des deutschen Geistes. Was die Auszeichnung des Deutschen in der Kultur der Philosophie betrifft, so zeigt nämlich der Zustand dieses Studiums und die Bedeutung dieses Namens bei den andern Nationen, daß der

1*

Name sich noch bei ihnen erhalten, aber seinen Sinn verändert hat und daß die Sache verkommen und verschwunden ist und zwar so, daß kaum eine Erinnerung und Ahndung von ihr zurückgeblieben ist. Diese Wissenschaft hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut und es ist unser Beruf es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewußtseyn seines Wesens nicht erlösche und untergehe. Aber selbst in Deutschland ist die Flachheit der früheren Zeit vor seiner Wiedergeburt so weit gekommen, daß sie gefunden und bewiesen zu haben meinte und versicherte, es gebe keine Erkenntniß der Wahrheit; Gott, das Wesen der Welt und des Geistes, sey ein Unbegreifliches, Unfaßbares; der Geist müsse bei der Religion stehen bleiben und die Religion beim Glauben, Gefühl und Ahnden, ohne vernünftiges Wissen. Das Erkennen betreffe nicht die Natur des Absoluten, Gottes und Dessen, was in Natur und Geist wahr und absolut ist, sondern vielmehr allein theils nur das Negative, daß nichts Wahres erkannt, sondern daß allein Unwahres, Zeitliches und Vergängliches gleichsam den Vorzug genieße erkannt zu werden, — theils was eigentlich darunter gehört, das Aeußerliche, nämlich das Historische, die zufälligen Umstände unter denen das angebliche Erkennen erschienen ist und eben solche Erkenntniß sey nur als etwas Historisches zu nehmen und nach jenen äußerlichen Seiten kritisch und gelehrt zu unternehmen, aus seinem Inhalt könne kein Ernst gemacht werden. Sie sind so weit gekommen als Pilatus, der römische Proconsul; wie er Christus das Wort Wahrheit nennen hörte, erwiederte er dies mit der Frage: was ist Wahrheit? in dem Sinn als einer, der mit solchem Worte fertig sey und wisse, daß es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe. So ist das, was von jeher für das Schmählichste und Unwürdigste gegolten hat, der Erkenntniß der Wahrheit zu entsagen von unsern Zeiten zum

höchsten Triumph des Geistes erhoben worden. Die Verzweiflung an der Vernunft war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch mit Schmerz und Wehmuth verknüpft, aber bald haben der religiöse und sittliche Leichtsinn und dann die Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte, frank und frei ihre Ohnmacht bekannt und ihren Hochmuth in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt; und zuletzt hat die sogenannte kritische Philosophie diesem Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versichert, bewiesen zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. Diese vermeinte Erkenntniß hat sich sogar den Namen Philosophie angemäßt und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommener gewesen, nichts so bereitwillig von ihr ergriffen worden als diese Lehre der Unwissenheit, wodurch eben diese Seichtigkeit und Schaalheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Resultat alles intellektuellen Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinendes Zeitliches und Zufälliges — nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breit gemacht hat, und in unsern Zeiten noch breit macht und das große Wort führt. Man kann wohl sagen, daß seitdem sich die Philosophie in Deutschland hervorzuthun angefangen hat, es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, daß eine solche Ansicht, ein solches Verzichtthun auf vernünftiges Erkennen, solche Anmaßung und solche Ausbreitung erlangt hätte, — eine Ansicht, welche noch von der vorhergehenden Periode sich herüber geschleppt hat, und welche mit dem gediegenern Gefühle, dem neuen substantiellen Geiste, so sehr in Widerspruch steht. Diese Morgenröthe eines gediegenern Geistes begrüße ich, rufe ich an, mit ihm nur habe ich es zu thun, indem ich behaupte, daß die Philosophie Gehalt haben müsse und indem ich diesen Gehalt vor Ihnen entwickeln werde. Ueberhaupt aber rufe ich den Geist der Jugend dabei

an: denn sie ist die schöne Zeit des Lebens, das noch nicht in dem System der beschränkten Zwecke der Noth befangen und für sich der Freiheit einer interesselosen wissenschaftlichen Beschäftigung fähig ist; eben so ist sie noch unbefangen von dem negativen Geiste der Eitelkeit, von dem Gehaltlosen eines bloß kritischen Bemühens. Ein noch gesundes Herz hat noch den Muth Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut und dessen wir durch ihr Studium theilhaftig werden. Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Nothwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit. Alles was das menschliche Leben zusammenhält, was Werth hat und gilt, ist geistiger Natur und dieß Reich des Geistes existirt allein durch das Bewußtseyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.

Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dieß, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.

# Allgemeine Einleitung.

1.

Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; — schon darum, weil das Bewußtseyn sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebts sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die Nothwendigkeit seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Seyn schon als die Bestimmung seiner Gegenstände zu beweisen. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und Voraussetzungen

und Versicherungen zu machen oder gelten zu lassen, als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.

2.

Die Philosophie kann zunächst im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist, (und es wird wohl richtig seyn), daß der Mensch durchs Denken sich vom Thiere unterscheidet, so ist alles Menschliche nur allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigenthümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine Verschiedenheit haben von dem in allem Menschlichen thätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, an sich nur Ein Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseyns zunächst nicht in Form des Gedankens erscheint, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind Kategorieen, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden, was ihre Natur und Begriff ist, dieß worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, daß das im Bewußtseyn ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens davon weiß; auch daß, was man glaubt, als etwas Gewisses

im Bewußtseyn ist, daß man es also weiß. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als intellektuell bestimmt, so kann dieß nichts als denkendes Anschauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophirens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der sinnlichen Gegenwart gesagt wird. Wir glauben, sagt Jacobi, daß wir einen Körper haben, wir glauben an die Existenz der sinnlichen Dinge. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen Anschauen geoffenbart, gegeben sey, so sind dieß keine sinnlichen Dinge, sondern ein in sich allgemeiner Inhalt, nur Gegenstände für den denkenden Geist. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Persönlichkeit, in sofern nicht ein empirisches Ich, eine besondere Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtseyn ist, so ist von reiner, d. i. der in sich allgemeinen Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines Anschauen ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtseyn verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden, und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahirt werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seyen. Man meint mit solchen leer gewordenen Unter-

schieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. — Der Ausdruck Glauben jedoch führt den besonderen Vortheil mit sich, daß er an den christlich-religiösen Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu seyn scheint, so daß dieses gläubige Philosophiren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht, und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit giebt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophirenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber eben so sehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seynsollenden Sinne ist nichts als das trockne Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln, noch für die Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, common sense, Gemeinsinn, genannt worden ist.

Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtseyn findet, eine Thatsache in diesem ist, zum Princip.

3.

Die erste Stellung des Gedankens zur Objektivität ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtseyn des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtseyn gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußtseyns lebt in diesem Glauben.

Dieses Denken kann wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz eben sowohl seinem Gehalte nach ächtes spekulatives Philosophiren seyn, als auch in unendlichen Denkbestimmungen d. i. in dem noch unaufgelösten Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse seyn, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten und daher das letztere Philosophiren zunächst vorzunehmen. — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie, bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas Vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände.

4.

Das Bedürfniß theils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, theils eines festen Halts gegen die Möglichkeit,

auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Anderntheils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze u. s. w. Dieß geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtseyn in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei seyn, sey es nur mit seinen äußerlichen Sinnen, oder aber mit seinem tiefern Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtseyn. — Es ist dies Princip dasselbe, was heutiges Tags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Aeußern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden ist. — Was die empirischen Wissenschaften bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze,

eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So ist die newtonische Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Raisonnements, allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt, welche Philosophie des äußern Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name Philosophie bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, Newton hat fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab, heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. f. philosophische Instrumente; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. f. sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden. — So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie, auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirthschaft, oder etwa Staatswirthschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen.

Das Princip des Empirismus ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Daseyn haben soll. Wie der Empirismus erkennt auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, in sofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheitheit desselben, und läßt

dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

In dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden ist, finden sich zwei Elemente, — das eine der für sich vereinzelte unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz Anderes noch ist die Allgemeinheit als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Nothwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen seyn kann.

5.

In der eigenthümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwicklungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von bloßer Verschiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophieen. Der Werkmeister

aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtseyn zu bringen, und indem dieß so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu seyn. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophieen theils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, theils daß die besondern Principien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muß daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfalteste, reichste und konkreteste.

Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. — Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann.

Jeder der Theile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besondern Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint.

6.

Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dieß der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihrem Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophiren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophirendes Subjekt ist, — muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dieß ist sogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

7.

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre Eintheilung nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Anticipirtes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu

seyn sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile:

I. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.

II. Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn.

III. Die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt.

Oben ist bemerkt, daß die Unterschiede der besondern philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäußrung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seyend und an und für sich werdend. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fließendes Moment, daher ist die einzelne Wissenschaft ebensosehr dieß, ihren Inhalt als seyenden Gegenstand, als auch dieß, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höhern Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung hat daher das Unrichtige, daß sie die besondern Theile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären.

# A. Zur Logik.

## Einleitung.

### 1.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieser, wie von andern in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, daß sie aus und nach der Uebersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des

Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze sey, aber das Denken als solches macht nur die allgemeine Bestimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigenthümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet.

Die Logik ist in sofern die schwerste Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen, zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die leichteste, angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen, und diese zugleich die einfachsten und das Elementarische sind. Sie sind auch das Bekannteste, Seyn, Nichts u. s. f. Bestimmtheit, Größe u. s. w. Ansichseyn, Fürsichseyn, Eines, Vieles u. s. w. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einestheils wird es leicht der Mühe nicht werth gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; anderntheils ist es darum zu thun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältniß zum Subjekt, in wiefern es sich eine gewisse Bildung zu andern Zwecken giebt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken nun auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — In sofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas Anderes als bloß etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbstständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Uebung des Denkens zu seyn.

3.

Daß das Denken der Gegenstand der Logik sey, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe aber auch sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dieß ist nur ein Gedanke — und meint damit, daß der Gedanke nur subjektiv, willkürlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sey. Andererseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, daß nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreicht und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sey. Man sagt, Gott sey Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche geben wir zu, sey nicht das Geistige, sondern das Innerste desselben sey der Gedanke, und nur der Geist könne den Geist erkennen. Der Geist kann sich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes ist das Gefühl als solches, die Weise des Gefühls, und ein Anderes der Inhalt desselben. Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Thieren gemein haben. Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kömmt dieser Form nicht zu; die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt. Dieser Inhalt, Gott selbst, ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken. In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht bloß nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau betrachtet die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seyende gefaßt werden kann. —

Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studirt, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Aenderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Thätigkeit des bloß formellen Denkens bekannt

zu machen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon eben so gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur diese Stellung. Uebrigens gereicht auch die Kenntniß des Denkens als bloß subjektiver Thätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch daß der Mensch weiß, was er ist und was er thut, unterscheidet er sich vom Thiere. — Andererseits hat nun aber auch die Logik als Wissenschaft des Denkens einen hohen Standpunkt, in sofern der Gedanke allein das Höchste, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn also die Wissenschaft der Logik das Denken in seiner Thätigkeit und seiner Produktion betrachtet (und das Denken ist nicht inhaltlose Thätigkeit, denn es producirt Gedanken und den Gedanken), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt, und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseynlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besondern Interessen und Neigungen. In sofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

3.

Das Bedürfniß die Logik in einem tieferen Sinn als dem der Wissenschaft des bloß formellen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Ueberzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sey, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, daß die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittirt

wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen gelten, sind untergraben worden, und der alte Glaube wurde in vielen Gemüthern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getödtet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Dadurch wurde man aufmerksam auf diese Macht des Denkens, fing an seine Ansprüche näher zu untersuchen und wollte gefunden haben, daß es sich zu viel anmaaße und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. Anstatt das Wesen Gottes, der Natur und des Geistes, überhaupt anstatt die Wahrheit zu erkennen, habe dasselbe den Staat und die Religion umgestürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt und die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neuern Zeit zum großen Theil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat.

4.

Die Gedanken der Logik können objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken.

Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sey das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewußtseyn zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als

Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Systeme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher um Mißverständniß zu vermeiden, besser, Denkbestimmung zu sagen. — Das Logische ist als ein System von Denkbestimmungen überhaupt anzusehn, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen: der νοῦς regiere die Welt; — oder wenn wir sagen: „es sey Vernunft in der Welt," worunter wir verstehen, die Vernunft sey die Seele der Welt, wohne ihr in, sey ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beispiel ist, daß, wenn wir von einem bestimmten Thiere sprechen, wir sagen: es sey Thier. Das Thier als solches ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Thier existirt nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Thiere, und jedes existirende Thier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besonderes. Aber Thier zu seyn, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Thier an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Thierseyn vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sey. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Daseyn. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht bloß als ein Gemeinschaftliches aufzufassen.

Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f.

Dieß Alles sind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältniß, als wenn wir bloß sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen u. dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über, und ist die Grundlage von Allem. An diese Auffassung des Denkens, in seiner objektiven Bedeutung (als νοῦς), können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, daß er anschauend, wollend u. s. w. sey. Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine für ihn ist. Das Thier ist auch an sich Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht für dasselbe, sondern nur immer das Einzelne. Das Thier sieht ein Einzelnes z. B. sein Futter, einen Menschen u. s. w. Aber alles dieß ist für dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu thun (dieser Schmerz, dieser Wohlgeschmack u. s. f.). Die Natur bringt den νοῦς sich nicht zum Bewußtseyn, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu seyn. Dieß ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichseyn, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseyns. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtseyn habe, das ist für mich. Ich ist die Leere, das Receptakulum für Alles und Jedes, für welches Alles

ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besondern abstrahirt ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Thier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. f. Bei Allem aber ist das Ich, oder in Allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixirt Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbestimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloß reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen andern Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dieß, in seinem Andern bei sich selbst zu seyn, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu seyn. In allen Trieben fange ich von einem Andern an, von einem solchen, das für mich ein Aeußerliches ist. Hier sprechen wir dann von

Abhängigkeit. Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin. Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der Inhalt seines Wollens und Willens doch nicht sein eigener, und seine Freiheit ist nur eine formelle. Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z. B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, daß das Besondere die Mitte sey, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschließt. Diese Form des Schließens ist eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge sind besondere, die sich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zusammenschließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit sich, die logischen Formen nicht rein darzustellen. Eine solche ohnmächtige Darstellung des Schlusses ist z. B. der Magnet, der in der Mitte, in seinem Indifferenzpunkt, seine Pole zusammenschließt, die hiermit in ihrer Unterschiedenheit unmittelbar Eines sind. In der Physik lernt man auch das Allgemeine, das Wesen kennen, und der Unterschied ist nur der, daß die Naturphilosophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtseyn bringt. — Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften,

die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister; sie sind das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu seyn scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das Seyn reine Denkbestimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Ist zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtseyn darüber immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimchungen niedergelegt, und so hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern ertheilt wird, das Nützliche, daß man sie unbewußt auf Unterschiede des Denkens aufmersam macht.

Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit Formen zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indeß kein Nur gegen allen andern Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seyende Grund von Allem. — Es gehört schon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An-und-für-sich-selbst-betrachten derselben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten, und aus ihnen selbst sehen, ob sie wahrhafte sind. Wir nehmen sie nicht äußerlich auf, und definiren sie dann oder zeigen ihren Werth und ihre Gültigkeit auf, indem wir sie vergleichen mit dem, wie sie im Bewußtseyn vorkommen. Dann würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. sagen: Kraft pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieselbe mit dem übereinstimmt, was von dem Gegenstand derselben in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn sich findet. Auf solche Weise wird indeß ein Begriff nicht an und für sich, sondern nach einer Voraussetzung bestimmt,

welche Voraussetzung dann das Kriterium, der Maaßstab der Richtigkeit ist. Wir haben indeß solchen Maaßstab nicht zu gebrauchen, sondern die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen. — Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtseyn seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten, und es scheint hiernach keinen Sinn zu haben ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es gerade, worauf es ankömmt. Dabei muß man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß seyn soll. Im philosophischen Sinn dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dieß ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Uebrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Theil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund, und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heißt dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes statt findet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein ist die wahrhafte Uebereistimmung des Begriffs und der Realität, alle endlichen Dinge aber haben eine

Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestirt wird. Das Thier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung und die Gattung befreit sich von der Einzelnheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Uebereinstimmung mit sich selbst, macht das eigentliche Interesse des Logischen aus. Im gewöhnlichen Bewußtseyn kömmt die Frage nach der Wahrheit der Denkbestimmungen gar nicht vor. Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, in wiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen. Die Frage geht also darauf: welches die Formen des Unendlichen und welches die Formen des Endlichen sind. Im gewöhnlichen Bewußtseyn hat man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und läßt sie ohne Weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.

5.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten, a) die abstrakte oder verständige, b) die dialektische oder negativ-vernünftige, c) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden; aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet.

a) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.

Wenn vom Denken überhaupt, oder näher vom Begreifen

die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloß die Thätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung. — Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu ertheilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besondern gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wieder als Besonders bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahirend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegentheil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden pflegen, und welche darauf hinaus gehen, daß das Denken hart und einseitig sey und daß dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, in sofern dieselben ihrem Inhalt nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwiedern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß; welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. s. w. unterschieden, und in dieser ihrer Isolirung für sich fixirt. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und

das Princip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur andern bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Größe die Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller andern fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in andern Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort. Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dies Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. — Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen Alles will, der will in der That nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik, das ist alles sehr interessant, und man kann es keinem übel nehmen, der sich dafür interessirt; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zu Stande zu bringen, muß man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Ebenso ist es bei jedem Beruf darum zu thun, daß derselbe mit Verstand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter sich an das Gesetz zu halten, demselben gemäß sein Urtheil zu fällen, und sich nicht durch dieses und jenes abhalten, keine Entschuldigungen gelten zu lassen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter ist nun überhaupt der Verstand ein wesentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern faßt die Gegenstände in ihren festen Bestimmtheit,

wohingegen der Ungebildete unsicher hin und her schwankt, und es viele Mühe kostet, sich mit einem solchem über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten. —

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logische überhaupt nicht bloß in dem Sinn einer subjektiven Thätigkeit, sondern als das schlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufassen ist, so findet dieß auch auf den Verstand, diese erste Form des Logischen, seine Anwendung. Der Verstand ist hiernach als demjenigen entsprechend zu betrachten, was man die Güte Gottes nennt, in sofern darunter dieß verstanden wird, daß die endlichen Dingen sind, daß sie ein Bestehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verschiedenen Klassen und Gattungen, sowohl der Thiere als auch der Pflanzen, mit Allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Ebenso verhält es sich dann auch mit dem Menschen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ihrem Bestand und zu ihrer Entwickelung Erforderliche, theils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit, und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, theils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Princip des Verstandes zu seinem Recht kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriff nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besondern Organen herausgebildet sind; wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dieß mit den verschiedenen Funktionen

der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und daß in dem Maaße, als dieß der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dieß gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und ebenso, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffassung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der erstern die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letztern im Nebel trüber Unbestimmtheit durch einander fließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besondern Erwähnung. Zum Philosophiren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präcision aufgefaßt wird, und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmten bewenden läßt. —

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze

getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrne Mensch sich auf das abstrakte Entweder — Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

**6.**

b) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzten.

Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere, in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sey. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehenden Raisonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandsbestimmungen der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältniß gesetzt, übrigens in ihrem isolirten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dieß immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandsbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dieß, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Princip, wodurch allein imma-

nenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. In unserm gewöhnlichen Bewußtseyn erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigne Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußern Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und auch sterblich zu seyn. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolirung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existire und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Princip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verrathen darf, so ist dies eine Sophisterei. — Ebenso ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip.

Raisonnire ich aber aus diesem Princip allein, so ist dieß gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt. —

Uebrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar in sofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher, und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophirens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die Ironie. Sokrates richtetete seine Dialektik einmal gegen das gewöhliche Bewußtseyn überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieser Beziehung allerhand Fragen, und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen bloß Erinnerung sey. — Platon zeigt dann in seinen strenger wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So leitet er z. B. im Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dieß ist, sich als das Eine zu bestimmen. In solcher großen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neuern Zeit ist es vornehmlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs Neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die Betrachtung der

sogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein bloßes Hin- und Hergehen an Gründen und um ein bloßes subjektives Thun, sondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philosophische Bewußtseyn vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtseyn und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dieß ist nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt. Wenn früher gesagt wurde, der Verstand sey als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der Güte Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Princip derselben der Vorstellung von der Macht Gottes entspicht. Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch denken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösem Bewußtseyn. — Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besondern Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, er

ist aber an sich dieß, auch an einem andern Ort zu sein, und bringt dieß sein Andersseyn zur Existenz dadurch, daß er sich bewegt. Ebenso erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch, und der meteorologische Proceß ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Princip ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprocesse bildet, und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt, und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Aeußerste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprüchwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B. summum jus summa injuria, womit ausgesprochen ist, daß das abstrakte Recht auf seine Spitze getrieben, in Unrecht umschlägt. Ebenso ist es bekannt, wie im Politischen die Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtseyn der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmuth kommt vor dem Fall — Allzuscharf macht schartig u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude in einander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen und die innigste Wehmuth pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Der Skepticismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne, und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin- und herschwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skepticismus die vollkommne Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und

die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dieß ist der hohe, antike Skepticismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden, und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer, in der spätern Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skepticismus ist nicht jener moderne, theils der kritischen Philiosophie, theils aus dieser hervorgegangene Skepticismus zu verwechseln, welcher bloß darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Uebersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben. —

Wenn übrigens der Skepticismus noch heut zu Tage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, in sofern es bei dieser um positive Erkenntniß zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der That bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skepticismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dieß mit dem Skepticismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultirt, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dieß aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen. —

γ.

c. Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das

Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist.

1. Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dieß nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2. Dieß Vernünftige ist daher, obwohl als ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen, so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist, eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Seinem Inhalt nach ist das Vernünftige so wenig bloß Eigenthum der Philosophie, daß vielmehr gesagt werden muß, dasselbe sey für alle Menschen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geistigen Entwickelung sie sich auch befinden mögen, in welchem Sinn man mit Recht den Menschen von Alters her als ein vernünftiges Wesen bezeichnet hat. Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurtheils und der Voraussetzung und der Charakter des Vernünftigen ist, überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes zu seyn. In diesem Sinn weiß vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, in sofern er von Gott und diesen als den schlechthin durch sich selbst Bestimmten weiß. Ebenso ist dann ferner das Wissen eines Bürgers von seinem Vaterland und dessen Gesetzen

in sofern ein Wissen von Vernünftigem, als ihm diese als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demselben Sinn ist selbst schon das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig, indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiß und diesen will.

Weiter ist nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das positiv Vernünftige), in sofern dasselbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, so z. B. wenn von Heiraths- oder Handelsspekulationenen die Rede ist, worunter dann nur so viel verstanden wird, einerseits, daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll, und andererseits, daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisirt oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, als von der Idee, woran sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von Solchen, die sich schon zu den Gebildeteren rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloß Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig sein, allein die Erfahrung stimme nicht damit überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich

enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B. das Absolute sey die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dieß zwar richtig, jedoch in sofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Akcent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind. —

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte. Wenn heut zu Tage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dieß in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnißvollen und Unbegreiflichen, und dieß Geheimnißvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den Einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Andern aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnißvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Princip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnißvolles sey, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat, und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das

abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst, und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur soviel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey.

## I. Seyn und Nichts.

### 1.

Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes seyn kann.

Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

### 2.

Seyn und Nichts sollen nur erst unterschieden seyn, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukömmt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Seyn eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Bei allem sonstigen Unterschieden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Ebenso sagen wir: Es giebt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. Beim

Seyn und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Seyn und Nichts seyen doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, daß das Seyn nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist. — Das Seyn stellt man sich dann auch wohl vor als den absoluten Reichthum, und das Nichts dagegen als die absolute Armuth. Betrachten wir aber alle Welt, und sagen von ihr, Alles sey, und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg, und haben dann anstatt der absoluten Fülle, nur die absolute Leerheit. Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Definition Gottes, als des bloßen Seyns, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhisten gegenübersteht, daß Gott das Nichts sey, in deren Konsequenz dann auch behauptet wird, daß der Mensch dadurch zu Gott werde, daß er sich selbst vernichte.

## 88.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

1. Der Satz: Seyn und Nichts ist Dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumuthet, denn Seyn und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem Einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist in sofern ganz analytisch; wie

überhaupt der ganze Fortgang des Philosophirens, als methodischer, d. h. als nothwendiger nichts andres ist, als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. — Ebenso richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, ist es aber auch, daß sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Seyn und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die bloße Meinung. —

2. Es erfordert keinen großen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Seyn und Nichts Dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seyen; z. B. es sey hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sey oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Theil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sey, daß die nützliche Sache sey oder nicht sey. In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sey, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, so wie von einem Zufalle die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit andern Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Seyn oder Nichtseyn eines bestimmten Inhalts dasselbe sey oder auch nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Seyn und Nichts untergeschoben. — Zum Theil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des Seyns oder Nichtseyns gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur

Seyende oder Nichtseyende; dürftige Abstraktionen, wie Seyn und Nichts, und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Seyn und Nichts untergeschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Seyn und Nichts die Rede. —

3. Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seyns und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in dem Vorhergehenden angegeben, und er ist weiter nichts als dieß Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtseyn, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seyns und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dieß in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt, und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden selbst.

Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es Eine Vorstellung ist; ferner, daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung vom Seyn, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist, ferner, daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seyns und Nichts ist. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Seyn darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um sich dem gewöhnlichen Gange der Wissenschaftene anzubequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysiren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebniß der Analyse gefallen lassen, daß sich Seyn und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Seyn und Nichts ist dasselbe, oder: Die Einheit des Seyns und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f. mit Recht anstößig sind, weil das Schiefe und Unrichtig darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Seyn und Nichts ist, rende Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahirt, sie nicht bedacht zu seyn scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats vom Seyn und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seyns und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch

die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Daseyn dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Daseyn einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5. Dem Satze, daß das Seyn das Uebergehen in Nichts, und das Nichts das Uebergehen ins Seyn ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtseyn, daß sie die Grundlage des Pantheismus, so wie ohne Kenntniß davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Seyn und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seyns, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu seyn, denn als das Seyn ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Seyn. Im Seyn also haben wir das Nichts, und in diesem das Seyn; dieses Seyn aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Seyn zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztseyn dessen, was das Seyn seiner Wahrheit nach ist. —

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sey dem

Seyn entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indeß zunächst zu fragen, was unter dem Seyn verstanden werde? Nehmen wir das Seyn auf, wie solches die Reflektion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sey dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Seyn und dem Denken, kömmt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seyns und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen, und somit nicht zu sagen: der Stein sey als seyender dasselbe was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz Anderes, als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Seyn aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Seyn ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Seyn Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System des Herakleitos, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn Herakleitos sagt: Alles fließt, so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, die Eleaten das Seyn, das starre proceßlose Seyn als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Princip der Eleaten heißt es dann weiter bei Herakleitos: das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn, womit dann eben die Negativität des abstrakten Seyns, und dessen im Werden gesetzte Identität mit dem in seiner Abstraktion ebenso haltlosen Nichts, ausgesprochen ist. — Wir haben hieran zugleich ein Beispiel der wahrhaften Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin besteht, daß das Princip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höhern konkreten Form der Idee herab-

gesetzt wird. — Weiter ist nun aber auch das Werden an und für sich noch eine höchst arme Bestimmung, und hat dasselbe sich in sich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am Leben. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit nicht erschöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiste. Dieser ist auch ein Werden aber ein intensiveres, reicheres, als das bloß logische Werden. Die Momente, deren Einheit der Geist ist, sind nicht die bloßen Abstrakta des Seyns und des Nichts, sondern das System der logischen Idee und der Natur.

## II. Die Quantität.

Die Quantität ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Seyn selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu seyn, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu seyn, als die in Vorstehendem enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen, enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe. Wenn nämlich von der Größe gesagt wird, daß ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterschied von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, daß Vermehren und Vermindern eben nur heißt, die Größe anders bestimmen. Hiermit wäre indeß die Quantität zunächst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qualität ist dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt,

worin dieß liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, daß es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloß um richtige, und noch viel weniger bloß um plausible, d. h. solche Definitionen zu thun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewußtseyn unmittelbar einleuchtet, sondern vielmehr um bewährte, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freien Denken, und damit zugleich in sich selbst begründeter erkannt wird. Dieß findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität seyn möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt seyn würde, zu wissen, in wiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit nothwendig ist. Hieran schließt sich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu seyn, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, daß dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dieß ist in der That dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene schlechte Methaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der That übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet, oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntniß, im Allgemeinen bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Besondere derselben

anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen was er will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte, ausschließlich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identificirt wird, kein anderer Standpunkt als der des Materialismus, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewußtseyns, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dieß, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr mißverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung als bloß äußerlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit eben so genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, — welcher als solcher auch ihr Recht werden muß, zunächst als logischer Kategorie, und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, daß bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt, die Größenbestimmung nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich, als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außersichseyns, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geistigen Inhalt unter dem quantitativen Gesichtspunkt, allein es leuchtet sofort ein,

daß wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimensionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, dessen Grundbestimmung eben nur die ist, eine von drei Linien begränzte Fläche zu seyn. Weiter findet sich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterschied einer größern und geringern Wichtigkeit der quantitativen Bestimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganischen Natur die Quantität, so zu sagen, eine wichtigere Rolle spielt als in der organischen. Unterscheiden wir dann noch innerhalb der unorganischen Natur das mechanische Gebiet von dem im engern Sinn physikalischen und chemischen, so zeigt sich hier abermals derselbe Unterschied und die Mechanik ist anerkanntermaaßen diejenige wissenschaftliche Disciplin, in welcher die Hülfe der Mathematik am wenigsten entbehrt, ja in welcher ohne dieselbe fast kein Schritt gethan werden kann, und welche dann auch um deswillen nächst der Mathematik selbst als die exakte Wissenschaft par excellence betrachtet zu werden pflegt; wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinsichtlich des Zusammenfallens des materialistischen und des ausschließlich mathematischen Standpunkts zu erinnern ist. — Es muß übrigens nach Allem was hier ausgeführt wurde, gerade für eine exakte und gründliche Erkenntniß als eins der störendsten Vorurtheile bezeichnet werden, wenn, wie dieß häufig geschieht, aller Unterschied und alle Bestimmtheit des Gegenständlichen bloß im Quantitativen gesucht wird. Allerdings ist z. B. der Geist mehr als die Natur, das Thier ist mehr als die Pflanze, allein man weiß noch sehr wenig von diesen Gegenständen und ihrem Unterschied, wenn man bloß bei solchem Mehr oder Weniger stehen bleibt und nicht dazu fortschreitet, dieselben in ihrer eigenthümlichen, hier zunächst qualitativen Bestimmtheit aufzufassen.

### III. Der unendliche Progreß.

Die schlechte Unendlichkeit pflegt vornehmlich in der Form des Progresses des Quantitativen ins Unendliche, — dieß fortgehende Ueberfliegen der Gränze, das die Ohnmacht ist, sie aufzuheben, und der perennirende Rückfall in dieselbe, — für etwas Erhabenes und für eine Art von Gottesdienst gehalten zu werden, so wie derselbe in der Philosophie als ein Letztes angesehen worden ist. Dieser Progreß hat vielfach zu Tiraden gedient, die als erhabene Produktionen bewundert worden sind. In der That aber macht diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subjekt, das so große Quantitäten in sich verschlingt. Die Dürftigkeit dieser subjektiv bleibenden Erhebung, die an der Leiter des Quantitativen hinaufsteigt, thut sich selbst damit kund, daß sie in vergeblicher Arbeit dem unendlichen Ziele nicht näher zu kommen eingesteht, welches zu erreichen freilich ganz anders anzugreifen ist.

Bei folgenden Tiraden dieser Art ist zugleich ausgedrückt, in was solche Erhebung übergeht und aufhört. Kannt z. B. führt es es als erhaben auf:

„wenn das Subjekt mit dem Gedanken sich über den Platz „erhebt, den es in der Sinnenwelt einnimmt, und die Ver„knüpfung ins unendlich Große erweitert, eine Verknüpfung „mit Sternen über Sternen, mit Welten über Welten, Sy„stemen über Systemen, überdem noch in gränzenlosen Zeiten „ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. — „Das Vorstellen erliegt diesem Fortgehen ins Unermeßlich„Ferne, wo die fernste Welt immer noch eine fernere hat, „die so weit zurückgeführte Vergangenhet noch eine weitere „hinter sich, die noch so weit hinausgeführte Zukunft immer „noch eine andere vor sich; der Gedanke erliegt dieser Vor„stellung des Unermeßlichen. Wie ein Traum, daß einer „einen langen Gang immer weiter und unabsehbar weiter

„fortgehe, ohne ein Ende abzusehen, mit Fallen oder mit „Schwindel endet."

Diese Darstellung, außerdem daß sie den Inhalt des quantitativen Erhabenen in einen Reichthum der Schilderung zusammendrängt, verdient wegen der Wahrhaftigkeit vornehmlich Lob, mit der sie es angiebt, wie es dieser Erhebung am Ende ergeht: der Gedanke erliegt, das Ende ist Fallen und Schwindel. Was den Gedanken erliegen macht, und das Fallen desselben und den Schwindel hervorbringt, ist nichts Anderes, als die Langeweile der Wiederholung, welche eine Gränze verschwinden und wieder auftreten und wieder verschwinden, so immer das Eine um das Andere, und Eins im Andern, in dem Jenseits das Diesseits, in dem Diesseits das Jenseits perennirend entstehen und vergehen läßt, und nur das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen oder dieses Sollens giebt, das über das Endliche Meister werden will und nicht kann.

Auch die hallersche, von Kant sogenannte schauderhafte Beschreibung der Ewigkeit pflegt besonders bewundert zu werden, aber oft gerade nicht wegen derjenigen Seite, die das wahrhafte Verdienst derselben ausmacht:

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach Dir seh',
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen,
Noch nicht ein Theil von Dir.
Ich zieh' sie ab, und Du liegst ganz vor mir."

Wenn auf jenes Aufbürgen und Aufthürmen von Zahlen und Welten als auf eine Beschreibung der Ewigkeit der Werth gelegt wird, so wird übersehen, daß der Dichter selbst dieses sogenannte schauderhafte Hinausgehen für etwas Vergebliches und Hohles erklärt, und daß er damit schließt, daß nur durch das Aufgeben dieses leeren unendlichen Progresses das wahrhafte Unendliche selbst zur Gegenwart vor ihn komme.

Es hat Astronomen gegeben, die sich auf das Erhabene ihrer Wissenschaft gern darum viel zu Gute thaten, weil sie mit einer unermeßlichen Menge von Sternen, mit so unermeßlichen Räumen und Zeiten zu thun haben, in denen Entfernungen und Perioden, die für sich schon so groß sind, zu Einheiten dienen, welche noch so vielmal genommen, sich wieder zur Unbedeutenheit verkürzen. Das schaale Erstaunen, dem sie sich dabei überlassen, die abgeschmackten Hoffnungen, erst noch in jenem Leben von einem Sterne zum andern zu reisen und ins Unermeßliche fort dergleichen neue Kenntnisse zu erwerben, gaben sie für ein Hauptmoment der Vortrefflichkeit ihrer Wissenschaft aus, — welche bewundernswürdig ist, nicht um solcher quantitativen Unendlichkeit willen, sondern im Gegentheil um der Maaßverhältnisse und der Gesetze willen, welche die Vernunft in diesen Gegenständen erkennt, und die das vernünftige Unendliche gegen jene unvernünftige Unendlichkeit sind.

Der Unendlichkeit, die sich auf die äußere sinnliche Anschauung bezieht, setzt Kant die Unendlichkeit gegenüber, wenn

„das Individuum auf sein unsichtbares Ich zurückgeht, und „die absolute Freiheit seines Willens als ein reines Ich allen „Schrecken des Schicksals und der Tyrannei entgegenstellt, „von seinen nächsten Umgebungen anfangend, sie für sich ver„schwinden, ebenso das, was als dauernd erscheint, Welten „über Welten in Trümmer zusammenstürzen läßt, und einsam „sich als sich selbst gleich erkennt."

Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diesseits; im reinen Selbstbewußtseyn ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dies reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit sich fixirt, hat es das Daseyn überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem unendlichen Progresse zu Grunde

liegt, nämlich ein Zurückgekehrtseyn in sich, das unmittelbar zugleich Außersichseyn, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtseyn, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits, und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixirt hat.

Kant fügt diesen beiden Erhabenheiten die Bemerkung bei, „daß Bewunderung (für die erste, äußerliche) und Achtung „(für die zweite, die innerliche) Erhabenheit, zwar zur Nach„forschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen kön„nen." — Er erklärt damit jene Erhebungen als unbefriedigend für die Vernunft, welche bei ihnen und den damit verbundenen Empfindungen nicht stehen bleiben, und das Jenseits und Leere nicht für das Letzte gelten lassen kann.

Als ein Letztes aber ist der unendliche Progreß vornehmlich in seiner Anwendung auf die Moralität genommen worden. Der so eben angeführte zweite Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, als der mannigfaltigen Welt und des in seine Freiheit erhobenen Ichs, ist zunächst qualitativ. Das Selbstbestimmen des Ich geht zugleich darauf, die Natur zu bestimmen und sich von ihr zu befreien; so bezieht es sich durch sich selbst auf sein Anderes, welches als äußerliches Daseyn ein Vielfältiges und auch Quantitatives ist. Die Beziehung auf ein Quantitatives wird selbst quantitativ; die negative Beziehung des Ich darauf, die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die Sinnlichkeit und äußere Natur, wird daher so vorgestellt, daß die Moralität immer größer, die Macht der Sinnlichkeit aber immer kleiner werden könne und solle. Die völlige Angemessenheit aber des Willens zum moralischen Gesetze wird in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt, das heißt, als ein absolutes, unerreichbares Jenseits vorgestellt, und eben dieß solle der wahre Anker und der rechte Trost seyn, daß es ein Unerreichbares ist. Denn die Moralität soll als Kampf seyn; dieser aber ist nur

unter der Unangemessenheit des Willens zum Gesetze, dieses damit schlechthin ein Jenseits für ihn.

In diesem Gegensatze werden Ich und Nicht-Ich oder der reine Wille und das moralische Gesetz, und die Natur und Sinnlichkeit des Willens als vollkommen selbstständig und gleichgültig gegen einander vorausgesetzt. Der reine Wille hat sein eigenthümliches Gesetz, das in wesentlicher Beziehung auf die Sinnlichkeit steht; und die Natur und Sinnlichkeit hat ihrerseits Gesetze, die weder aus dem Willen genommen und ihm entsprechend sind, noch auch nur, wenn gleich verschieden davon, an sich eine wesentliche Beziehung auf ihn hätten, sondern sie sind überhaupt für sich bestimmt, in sich fertig und geschlossen. Zugleich sind beide aber Momente eines und desselben einfachen Wesens, des Ich; der Wille ist als das Negative gegen die Natur bestimmt, so daß er nur ist, in sofern ein solches von ihm Verschiedenes ist, das von ihm aufgehoben werde, von dem er aber hierin berührt und selbst afficirt ist. Der Natur und ihr als Sinnlichkeit des Menschen ist als einem selbstständigen System von Gesetzen das Beschränken durch ein Anderes gleichgültig; sie erhält sich in diesem Begränztwerden, tritt selbstständig in die Beziehung ein, und begränzt den Willen des Gesetzes ebenso sehr, als er sie begränzt. — Es ist Ein Akt, daß der Wille sich bestimmt und das Andersseyn einer Natur aufhebt, und daß dieß Andersseyn als daseyend gesetzt ist, sich in sein Aufgehobenwerden kontinuirt und nicht aufgehoben ist. Der Widerspruch, der hierin liegt, wird im endlichen Progresse nicht aufgelöst, sondern im Gegentheil als unaufgelöst und unauflösbar dargestellt und behauptet; der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit wird vorgestellt als das an und für sich seyende, absolute Verhältniß.

Die Ohnmacht über den qualitativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen Meister zu werden und die Idee des wahrhaften Willens, die substantielle Freiheit, zu fassen, nimmt

zur Größe ihre Zuflucht, um sie als die Mittlerin zu gebrauchen, weil sie das aufgehobene Qualitative, der gleichgültig gewordene Unterschied ist. Allein indem beide Glieder des Gegensatzes als qualitativ verschieden zu Grunde liegen bleiben, so wird vielmehr dadurch, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Beziehung als Quanta verhalten, jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt. Die Natur wird durch Ich, die Sinnlichkeit durch den Willen des Guten bestimmt, die durch denselben an ihr hervorgebrachte Veränderung ist nur ein quantitativer Unterschied, ein solcher, der sie als das bestehen läßt, was sie ist.

In der abstraktern Darstellung der kantischen Philosophie oder wenigstens ihrer Principien, nämlich in der fichteschen Wissenschaftslehre, macht der unendliche Progreß auf dieselbe Weise die Grundlage und das Letzte aus. Auf den ersten Grundsatz dieser Darstellung, Ich = Ich, folgt ein zweiter davon unabhängiger, die Entgegensetzung des Nicht-Ich; die Beziehung beider wird sogleich auch als quantitativer Unterschied angenommen, daß Nicht-Ich zum Theil durch Ich bestimmt werde, zum Theil auch nicht. Das Nicht-Ich kontinuirt sich auf diese Weise in sein Nichtseyn so, daß es in seinem Nichtseyn entgegengesetzt bleibt, als ein nicht Aufgehobenes. Nachdem daher die Widersprüche, die darin liegen, im System entwickelt worden sind, so ist das schließliche Resultat dasjenige Verhältniß, welches der Anfang war; das Nicht-Ich bleibt ein unendlicher Anstoß, ein absolut-Anderes; die letzte Beziehung seiner und das Ich aufeinander ist der unendliche Progreß, Sehnsucht und Streben, — derselbe Widerspruch, mit welchem angefangen wurde.

Weil das Quantitative die als aufgehoben gesetzte Bestimmtheit ist, so glaubte man für die Einheit des Absoluten, für die Eine Substantialität, Viel oder vielmehr Alles gewonnen zu haben, indem man den Gegensatz überhaupt zu einem nur quantitativen Unterschiede herabsetzte. Aller Gegensatz ist nur quantitativ, war einige Zeit ein Hauptsatz neuerer Philosophie; die

entgegengesetzten Bestimmungen haben dasselbe Wesen, denselben Inhalt, sie sind reale Seiten des Gegensatzes, in sofern jede derselben seine beiden Bestimmungen, beiden Faktoren, in ihr hat, nur daß auf der einen Seite der eine Faktor, auf der andern der andere überwiegend, in der einen Seite der eine Faktor, eine Materie oder Thätigkeit, in größerer Menge oder in stärkerem Grade vorhanden sey, als in der andern. In sofern verschiedene Stoffe oder Thätigkeiten vorausgesetzt werden, bestätigt und vollendet der quantitative Unterschied vielmehr deren Aeußerlichkeit und Gleichgültigkeit gegen einander und gegen ihre Einheit. Der Unterschied der absoluten Einheit soll nur quantitativ seyn; das Quantitative ist zwar die aufgehobene unmittelbare Bestimmtheit, aber die nur unvollkommene, erst die erste Negation, nicht die unendliche, nicht die Negation der Negation. — Indem Seyn und Denken als quantitative Bestimmungen der absoluten Substanz vorgestellt werden, werden auch sie, als Quanta, wie in untergeordneter Sphäre, der Kohlenstoff, der Stickstoff u. s. f. sich vollkommen äußerlich und beziehungslos. Es ist ein Drittes, eine äußerliche Reflexion, welche von ihrem Unterschiede abstrahirt, und ihre innere, nur ansichseyende, nicht ebenso für-sich-seyende, Einheit erkennt. Diese Einheit wird damit in der That nur als erste unmittelbare vorgestellt, oder nur als Seyn, welches in seinem quantitativen Unterschiede sich gleich bleibt, aber nicht sich durch sich selbst gleich setzt; es ist somit nicht begriffen als Negation der Negation, als unendliche Einheit. Nur im qualitativen Gegensatze geht die gesetzte Unendlichkeit, das Fürsichseyn, hervor, und die quantitative Bestimmung selbst geht in das Qualitative über.

## IV. Der Grund.

Der Grund ist nur Grund, in sofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der

Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittelung oder des Gesetztseyns. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dies überhaupt der Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dieß ist dann auch der einfache Sinn des sogenannten Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, daß die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten sind. Die formelle Logik giebt übrigens den anderen Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes in sofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, daß dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demselben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sey einmal so beschaffen, daß wir bei Allem nach einem Grund fragen müßten, könnte dann auch der Mediciner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sey einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sey einmal so beschaffen, daß Verbrechen nicht unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund sey dasjenige, was eine Folge hat, — erscheint auf den ersten Anblick sehr einleuchtend und faßlich. Frägt man indeß weiter, was die Folge sey und erhält zur Antwort, die Folge sey dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige

vorausgesetzt wird, was erklärt werden sollte. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dieß, die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken, als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, in sofern es sich dabei, so zu sagen, nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieselbe weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, daß wir Etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und frägt nach dem Grund derselben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektricität sey der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden, und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit der Gründe, nach dem Begriff des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen für und wider denselben Inhalt fortschreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dieß ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigenthum verletzt worden, der Dieb, welcher in Noth war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten und es

kann ferner der Fall seyn, daß derjenige, welcher bestohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigenthum machte. Es ist nun zwar richtig, daß die hier stattgefundene Eigenthumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, sondern vom zureichenden Grunde die Rede und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung außer der Eigenthumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seyen wohl Gründe, allein diese Gründe seyen nicht zureichend. Darüber ist indeß zu bemerken; daß wenn von einem zureichenden Grund gesprochen wird, dieß Prädikat entweder müßig oder von der Art ist, daß durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müßig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur überhaupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur in sofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben seyn würde. Ferner muß nun aber auch gesagt werden, daß sowie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und somit nicht selbstthätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbstthätiger Inhalt, wird sich uns der Begriff ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei Leibnitz handelt, wenn derselbe vom zureichenden Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibnitz hat dabei zunächst die noch heut zu Tage bei Vielen so beliebte, bloß

mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. eine bloß mechanische Auffassung, wenn der organische Prozeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorien, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibnitz in der That sehr Unrecht, wenn man meint, daß derselbe sich mit etwas so Dürftigem, wie dieß das formelle Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegentheil von jenem Formalismus, der, wo es sich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen sein Bewenden haben läßt. Leibnitz stellt in dieser Hinsicht causas efficientes und causas finales einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehen zu bleiben, sondern zu den letzteren hindurch zu dringen. Nach diesem Unterschied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit als causae efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachsthums der Pflanzen zu betrachten seyn, welche causa finalis dann eben nichts Anderes ist, als der Begriff der Pflanze selbst. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Princip der Sophisten ist. Wenn von Sophistik gesprochen wird, so pflegt man darunter häufig bloß eine solche Betrachtungsweise zu verstehen, bei welcher es darum zu thun ist, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falschen Lichte darzustellen. Diese Tendenz liegt indeß nicht unmittelbar in der Sophistik, deren Standpunkt zunächst kein anderer, als der des Raisonnements ist. Die Sophisten sind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als diesen auf dem religiösen und auf dem sittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und sie das Bedürfniß

empfanden, sich dessen, was ihnen gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieser Forderung sind die Sophisten dadurch entgegen gekommen, daß sie Anweisung dazu ertheilten, die verschiedenen Gesichtspunkte aufzusuchen, unter denen sich die Dinge betrachten lassen, welche verschiedenen Gesichtspunkte dann zunächst eben nichts Anderes als Gründe sind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat, und für das Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind, so fällt die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt und es kommt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von Allen Anerkannten, untergraben und diese negative Seite der Sophistik ist es, welche dieselbe verdientermaaßen in den vorher erwähnten übeln Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raisonnement derselben nur ohne Weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend gemacht hat. Wenn heut zu Tage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur raisonnirend zu Werke gegangen wird, und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und eben so Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu thun ist, welcher immerhin der wahrhafte seyn kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche Alles vertheidigt, aber auch Alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und raisonnirenden Zeit muß es Einer

noch nicht weit gebracht haben, der nicht für Alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste einen guten Grund anzugeben weiß. Alles was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provocirt wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten, hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und läßt sich dadurch nicht weiter imponiren.

## V. Form und Inhalt.

Form und Inhalt sind ein paar Bestimmungen, deren sich der reflektirende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Wesentliche und Selbstständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbstständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, daß in der That beide gleich wesentlich sind und daß, während es einen formlosen Inhalt so wenig giebt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch von einander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Daseyn sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das was er ist nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demselben äußerliche Existenz und dieß ist um deswillen der Fall, weil die Erscheinung überhaupt noch mit der Aeußerlichkeit behaftet ist. Betrachten wir z. B. ein Buch, so ist es für den Inhalt desselben allerdings gleichgültig, ob dasselbe geschrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder Leder eingebunden ist. Damit ist dann aber keineswegs gesagt, daß, abgesehen von solcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches selbst ein formloser sey. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen sind; in dieser

Beziehung auf den Inhalt ist jedoch die Formlosigkeit gleich bedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandenseyn der rechten Form zu verstehen ist. Diese rechte Form aber ist so wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist. Ein Kunstwerk, welchem die rechte Form fehlt, ist eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunstwerk, und es ist für einen Künstler als solchen eine schlechte Entschuldigung, wenn gesagt wird, der Inhalt seiner Werke sey zwar gut (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehle demselben die rechte Form; wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen. Man kann von der Ilias sagen, ihr Inhalt sey der trojanische Krieg, oder bestimmter der Zorn des Achilles; damit haben wir Alles und doch nur sehr wenig, denn was sie zur Ilias macht, das ist die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist. Ebenso ist der Inhalt von Romeo und Julia, der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dieß ist noch nicht Shakespeare's unsterbliche Tragödie. — Was dann ferner das Verhältniß von Inhalt und Form auf dem wissenschaftlichen Gebiete anbetrifft, so ist in dieser Beziehung an den Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letzteren besteht überhaupt darin, daß hier das Denken, als bloß formelle Thätigkeit seinen Inhalt als einen gegegebenen von außen her aufnimmt, und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewußt wird, daß somit Form und Inhalt einander nicht vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und dieselbe deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als bloße Formthätigkeit betrachtet, und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaaßen nur mit Gedanken als solchen zu thun hat,

gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt das sinnliche Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben seyn, daß dieselbe keinen, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewußtseyn und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloß bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim bloßen Daseyn stehen. Wenn von einem inhaltlosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich nicht bloß ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt so gut wie keiner ist und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, daß für ein gebildetes Bewußtseyn dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind, und daß, wie in der Kunst, ebenso auch auf allen andern Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist.

## VI. Kraft und Aeußerung.

Die Endlichkeit des Verhältnisses der Kraft und ihrer Aeußerung zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist, und zu ihrem Bestehen eines Andern bedarf als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, specifische Schwere, Verhältniß zu Säuren u. s. w.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Eben so verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch Anderes als sie selbst sind bedingt und vermittelt erweisen. —

Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß diesel um sich zu äußern der Sollicitation bedarf. Dasjenige wodur die Kraft sollicitirt wird, ist selbst wieder Aeußerung einer Kra welche, um sich zu äußern, gleichfalls sollicitirt werden mu Wir erhalten auf diese Weise entweder wieder den unendliche Progreß oder die Gegenseitigkeit des Sollicitirens und des Soll citirtwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem abso luten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft ist noch nich wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende; der Inhal ist ein bestimmt gegebener und indem dieselbe sich äußert, so is sie, wie man zu sagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Thätigkeit zu verstehen ist.

Obschon die so oft wiederholte Behauptung, daß nur die Aeußerung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seyen, um deswillen als unbegründet von der Hand gewiesen werden muß, weil die Kraft eben nur dieß ist, sich zu äußern, und wir somit in der als Gesetz aufgefaßten Totalität der Aeußerung zugleich die Kraft selbst erkennen, so ist dabei doch nicht zu übersehen, daß in dieser Behauptung von der Unerkennbarkeit des An-sich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieses Verhältnisses enthalten ist. Die einzelnen Aeußerungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen, wir reduciren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Nothwendigen bewußt. Nun aber sind die verschiedenen Kräfte selbst wieder ein Mannigfaltiges und erscheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man spricht demgemäß in der empirischen Physik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w. und ebenso in der empirischen Psychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und

allerhand sonstigen Seelenkräften. Hierbei entsteht dann das Bedürfniß sich dieser verschiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden, und dieses Bedürfniß würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reducirte. Wir hätten an solcher Urkraft in der That nur eine leere Abstraktion, eben so inhaltlos als das abstrakte Ding an sich. Dazu kommt, daß das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung wesentlich das vermittelte Verhältniß ist, und daß es somit dem Begriff der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefaßt wird. — Wir lassen es uns, bei dieser Bewandniß, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existirende Welt sey eine Aeußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zu Grunde liegende Kräfte zurück zu führen, dieß Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. s. w. seyen, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachsthum der Pflanzen u. s. w. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe und Gott somit zu einem müßigen Zuschauer bei solchem Spiel der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher, und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich bevorwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es liegt indeß in der Konsequenz dieses Erklärens aus Kräften, daß der raisonnirende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixiren

und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhal[t]
welcher verendlichten Welt selbstständiger Kräfte und St[o]
gegenüber, zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendli[ch]
keit eines nicht erkennbaren, höchsten jenseitigen Wesens üb[rig]
bleibt. Dieß ist dann der Standpunkt des Materialismus u[nd]
der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter V[er]
zichtleistung auf das Was, sich auf das bloße Daß seines Seyn[s]
reducirt. Ob nun schon der Kirche und dem religiösen Bewuß[t]
seyn bei der hier erwähnten Polemik in sofern Recht zu geb[en]
ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen
weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistige[n]
Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch andererseit[s]
die formelle Berechtigung, zunächst der empirischen Wissenschaft
nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht
die vorhandene Welt, in der Bestimmtheit ihres Inhalts, der
denkenden Erkenntniß zu vindiciren und es nicht bloß bei dem
abstrakten Glauben an das Beschaffenseyn und Regiertwerden der
Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die
Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewußtseyn uns darüber belehrt, daß Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen
Willen die Welt erschaffen hat und daß er es ist, der die Gestirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen
und Gedeihen verleiht, so bleibt doch dabei auch das Warum zu
beantworten, und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft,
sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewußtseyn, diese Aufgabe und das darin
enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit
der göttlichen Rathschlüsse beruft, so tritt dasselbe damit selbst
auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verstandesaufklärung, und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und
in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, beliebige

Versicherung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen Demuth zu betrachten.

## VII. Inneres und Aeußeres.

Es ist der gewöhnliche Irrthum der Reflexion, das Wesen als das bloß Innere zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz äußerliche, und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.

„Ins Innere der Natur," sagt ein Dichter:
„dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schaale weiß." *)

Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Innres bestimmt ist, weiß er nur die äußere Schaale. — Weil im Seyn überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erst das Innere, ist er ein demselben Aeußeres, — ein subjektives, wahrheitsloses Seyn wie Denken. — An der Natur, so wie am Geiste, in sofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f. — Der Mensch, wie er äußerlich, d. i., in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Aeußerlichkeit), ist er innerlich; und wenn er nur innerlich, d. i., nur in Absichten, Gesinnungen, tugendhaft, moralisch u. s. f. und sein Aeußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das Andere.

Indem der Verstand das Innere und Aeußere in ihrer Trennung festhält, so sind dieß ein Paar leere Formen, die eine so nichtig als die andere. Es ist sowohl bei Betrachtung der

*) Vergl. Goethe's unwilligen Ausruf, zur Naturwissenschaft. 1. Bd. 3tes Heft:

Das hör ich sechszig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen, —
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male u. s. w.

Natur als auch der geistigen Welt, von großer Wichtigkeit
Bewandniß, welche es mit dem Verhältniß des Innern
Aeußern hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor
Irrthum zu hüten, daß nur jenes das Wesentliche sey, worau
eigentlich ankömmt, dieses dagegen das Unwesentliche und Gl
gültige. Dieser Irrthum begegnet uns zunächst, wenn, wie
häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und
Geiste auf den abstrakten Unterschied des Aeußern und
Innern zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung
Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur
für den Geist, sondern auch an sich Aeußerliche überhaupt. Die
überhaupt ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Aeuß
lichkeit zu nehmen, denn eine solche giebt es gar nicht, sonde
vielmehr so, daß die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inha
der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als nur äuße
lich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerli
vorhanden ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand, m
seinem Entweder-oder, sich gegen diese Auffassung der Natu
sträuben mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch i
unseren sonstigen und am bestimmtesten in unserem religiöse
Bewußtseyn. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes, nur unterscheiden sich beide dadurch von einander, daß während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewußt zu werden, dieß die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächst Endlichen) Geistes ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das theilt er mit, das offenbart er und zwar zunächst durch die Natur und in derselben. — Weiter besteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenstandes darin, nur ein Innerliches und

damit zugleich ein Aeußerliches, oder was dasselbe ist, nur ein Aeußerliches und damit nur ein Innerliches zu seyn. So ist z. B. das Kind, als Mensch überhaupt, zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. s. w. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille seiner Eltern, die Kenntniß seiner Lehrer überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, daß es das, was es zunächst nur an sich und damit für Andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich wird. Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht und eben so umgekehrt wird dasselbe der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Innern bewußt. — Wie mit dem Kinde, so verhält es sich in dieser Beziehung auch mit dem erwachsenen Menschen, insofern derselbe, seiner Bestimmung zuwider, in der Natürlichkeit seines Wissens und Wollens befangen bleibt; so hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußern Gewalt, in der That aber ist dieselbe nur die Manifestation seines eigenen verbrecherischen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung ist dann auch zu entnehmen, was davon zu halten ist, wenn Jemand seinen dürftigen Leistungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber, sich auf die davon zu unterscheidende Innerlichkeit seiner angeblich vortrefflichen Absichten und Gesinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall seyn, daß durch die Ungunst äußerer Umstände wohlgemeinte Absichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; im Allgemeinen gilt jedoch auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Aeußeren dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch thut, das ist er, und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtseyn

innerlicher Vortrefflichkeit wärmt, jener Spruch des Evangelium entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dieß große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letztern anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, in wie weit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sey, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurtheilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätension mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurtheilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zu Stande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Innern und Aeußern dazu bedient, um zu behaupten, solches sey nur ihr Aeußeres, innerlich aber sey es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften zu thun gewesen. Dieß ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herab zu ziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethe's zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt, als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen und Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt, welches im decursus vitae unfehlbar sich kund giebt, dergestalt, daß auch in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß der Mensch nichts Anderes ist, als die Reihe seiner Thaten.

Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Innern vom Aeußern in der neuern Zeit vielfältig an großen historischen Charakten versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die großen Thaten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalt dieser Thaten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden, nnd dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzusetzen. Zum Behuf solcher pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seyen, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indeß nichts Anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenschaften u. s. w., zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die großen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde, zwischen den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit u. s. w. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. andererseits, so werden die letzteren als das eigentliche Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Innern (der

Gesinnung der Handelnden) und dem Aeußern (dem Inhalt der Handlung) die Bestätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Aeußere denselben Inhalt haben, so muß dann auch, jener schulmeisterlichen Gescheidheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, daß wenn es den geschichtlichen Heroen bloß um subjektive und formelle Interessen zu thun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist im Hinblick auf die Einheit des Innern und des Aeußern anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was sie gethan, und das gethan, was sie gewollt haben.

## VIII. Der Begriff.

Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus, und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, in sofern, als in ihr Alles, was dem sonstigen Bewußtseyn als ein seyendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbstständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt wird. In der Verstandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden, und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die von Seite der Empfindung und des Herzens so oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Todtes, Leeres und Abstraktes seyen. In der That verhält es sich indeß gerade umgekehrt, und ist der Begriff vielmehr das Princip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Was hierbei namentlich den hinsichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur Formellen, geltend gemachten Gegensatz von Form und Inhalt anbetrifft, so liegt uns derselbe sammt allen den übrigen von der Reflexion festgehaltenen Gegensätzen, als dialektisch, d. h., durch sich selbst überwunden, bereits im Rücken und ist es eben der Begriff, welcher alle die frühern Bestimmungen des Denkens als aufgehoben in sich enthält.

Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt. Eben so mag dann auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht; der Begriff als solcher läßt sich nicht mit den Händen greifen und muß uns überhaupt, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen seyn. Gleichwohl ist der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar in sofern als derselbe das Seyn und das Wesen und damit den ganzen Reichthum dieser beiden Sphären, in ideeller Einheit, in sich enthält. — Wenn die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten genommen werden können, so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergiebt, die, daß dasselbe der Begriff ist. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem andern höhern Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächst nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Mißverständniß und Verwirrung gegeben wird? Auf solche Frage wäre zu erwiedern, daß wie groß auch der Abstand zwischen dem Begriff der formellen Logik und dem spekulativen Begriff seyn mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergiebt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist, als dieß zunächst der Fall zu seyn scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigenthum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigenthums, und eben so umgekehrt von der

Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre, und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

---

# I. Zur Naturphilosophie.

## Einleitung.

1.

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur, als zu einem Unmittelbaren und Aeußerlichen, selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse giebt den endlich-teleologischen Standpunkt. In diesem findet sich die richtige Voraussetzung, daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält. Wenn aber diese Betrachtung von besondern endlichen Zwecken ausgeht, macht sie diese theils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schaal sein kann: theils fordert das Zweckverhältniß für sich eine tiefere Auffassungsweise, als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, — die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

2.

Was Physik genannt wird, hieß vormals Naturphilosophie, und ist gleichfalls theoretische und zwar denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht,

andererseits auf die Erkenntniß des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sey, gerichtet ist, — der Kräfte, Gesetze, Gattungen; welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat seyn, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt, sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich zum Gegenstand, und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältniß der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Erfahrung übereinstimmend seyn, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffs seyn soll. Außerdem aber, daß der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, ist noch weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, nahmhaft zu machen, und von ihr aufzuzeigen, daß sie jener in der That entspricht. Dieß ist jedoch in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden, und was nichts anders zu seyn pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender seyn können, und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken.

8.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst

oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist) sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

In dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander, der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Thiere, Pflanzen u. s. w. vorzugsweise vor menschlichen Thaten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriff nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. Nur dem Bewußtseyn, das zuerst äußerlich, und damit unmittelbar ist, wie dem sinnlichen Bewußtseyn, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seyende. Weil sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Aeußerlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Seyn Gottes zu erkennen: so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. — In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des

Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen, dahingegen in jeder geistigen Aeußerung das Moment freier, allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist.

Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird, als Naturdinge; wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von außen genommen werden müsse, und weil sie nicht lebendig seyen; — als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre, als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher, als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte; als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von außen nähme. Die Natur bleibe, giebt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu: aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseyns! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig seyn? Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die Willkür, bis zum Bösen fortgeht: so ist dieß selbst noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

4.

Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt; aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern

in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist. Der Begriff aber ist in der Natur theils nur ein Inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die existirende Metamorphose beschränkt.

5.

Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen, und vollends ganz unvernünftiger Weise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit, für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Gränzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er soll dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und, wie es genannt worden, konstruiren, deduciren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und dieses innern Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend und unglaublich scheinen, der in der Natur- wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu seyn, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit, und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur

vermischt allenthalben die wesentlichen Gränzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte; denn diese eben giebt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge u. s. w. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

6.

Die Idee als Natur ist **erstens** in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen **Vereinzelung**, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als ein **ideelle**, nur an sich seyende, und daher nur **gesuchte** ist, die **Materie**, und deren ideelles System, — **Mechanik**: **zweitens** in der Bestimmung der **Besonderheit**, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist, ein Reflektionsverhältniß, dessen Insichseyn die natürliche **Individualität** ist, — **Physik**: **Drittens** in der Bestimmung der **Subjektivität** in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur **ideellen** Einheit, die sich selbst gefunden, und für sich ist, zurückgebracht sind, — **Organik**.

## I. Der meteorologische Proceß.

1.

Die individuelle Identität, unter welchen die differenten Elemente und deren Verschiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden sind, ist eine Dialektik, die das physikalische Leben der Erde, den **meteorologischen Proceß** ausmacht;

die Elemente, als unselbstständige Momente, haben in ihm ebenso allein ihr Bestehen, als sie darin erzeugt, als existirende gesetzt werden.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieses Feldes beruht auf der fixen Vorstellung von der substantiellen unveränderlichen Verschiedenheit der Elemente, welche, von den Processen der vereinzelten Stoffe her, vom Verstande einmal festgesetzt ist. Wo auch an diesen sich höhere Uebergänge zeigen, z. B. daß im Krystall das Wasser fest wird, Licht, Wärme verschwindet u. s. w., bereitet sich die Reflexion eine Hülfe durch nebulose und nichtssagende Vorstellungen von Auflösung, Gebunden-, Latent-Werden und dergleichen. Hierher gehört wesentlich die Verwandlung aller Verhältnisse an den Erscheinungen in Stoffe und Materien, zum Theil imponderable, wodurch jede physikalische Existenz zu dem schon erwähnten Chaos von Materien und deren Aus- und Eingehen in den erdichteten Poren jeder andern gemacht wird, wo nicht nur der Begriff, sondern auch die Vorstellung ausgeht. Vor allem geht die Erfahrung selbst aus; denn es wird in solchen Behauptungen noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

Die Hauptschwierigkeit im Auffassen des meteorologischen Processes liegt darin, daß man physikalische Elemente und individuelle Körper verwechselt. Man will alles auf gleiche Stufe stellen. Freilich kann man Alles chemisch behandeln, oder der Elektricität unterwerfen. Aber durch diese Behandlung der Körper in Einer Stufe ist die Natur der andern Körper nicht erschöpft: z. B. wenn man vegetabilische oder animalische Körper chemisch behandelt. Diese Absonderung, jeden Körper nach seiner Sphäre zu behandeln, ist die Hauptsache. Luft und Wasser zeigen sich in ihrem freien elementarischen Zusammenhang zur ganzen Erde anders, als in ihrem vereinzelten Zusammenhange zu individuellen Körpern, wenn sie also den Bedingungen einer ganz

anderen Sphäre unterworfen werden. Es ist gerade, als wenn man den menschlichen Geist beobachten will, und zu dem Ende Mauthbeamten oder Matrosen beobachtet; man hat dann den Geist unter endlichen Bedingungen und Vorschriften, welche die Natur desselben nicht erschöpfen. In der Retorte soll das Wasser seine Natur offenbaren, und im freien Zusammenhang nichts anderes zeigen können. Man geht gewöhnlich davon aus, von den physikalischen Gegenständen, wie Wasser, Luft, Wärme, allgemeine Erscheinungen aufweisen zu wollen, zu fragen; Was sind sie? Was thun sie? Und dies Was soll nicht Gedankenbestimmung, sondern Erscheinung seyn, sinnliche Weisen der Existenz. Zu diesen gehört aber zweierlei: erstens die Luft, das Wasser, die Wärme, und dann ein anderer Gegenstand; und von Beiden zusammen ist die Erscheinung das Resultat. Der andere Gegenstand, den man damit verbindet, ist immer partikular; und so hängt die Wirkung auch von seiner partikularen Natur ab. Was die Sache sei, läßt sich daher auf diese Weise nicht in allgemeinen Erscheinungen angeben, sondern nur in Beziehung auf besondere Gegenstände. Fragt man: was thut die Wärme, so ist die Antwort, sie soll expandiren; ebenso contrahirt sie aber auch. Man kann keine allgemeinen Erscheinungen angeben, von der sich nicht Ausnahmen finden sollten; mit diesen Körpern ist das Resultat dieses, mit andern ein anderes. Wie Luft, Feuer u. s. w., also anderwärts erscheinen, bestimmt in der jetzigen Sphäre nichts. Die Erscheinungen im endlichen individuellen Verhältnisse sind nun als das Allgemeine zu Grunde gelegt worden; und der freie meteorologische Proceß wird dann nach dieser Analogie erklärt. So soll der Blitz nur Entladungsfunke der Elektricität seyn, die durch Reibung der Wolken hervorgebracht werde. Im Himmel fehlt aber das Glas, der Siegellack, das Harz, das Kissen, das Herumdrehen u. s. w. Die Elektricität ist dieser Sündenbock, der überall herhalten muß; daß aber durch die Feuchtigkeit die Elektricität sich durchaus

zerstreut, ist bekannt genug, während der Blitz in ganz feuchter Luft entsteht. Solche Behauptungen übertragen die endlichen Bedingungen auf das freie Naturleben, vornehmlich geschieht dieß in Ansehung des Lebendigen; das ist aber ungehörig, und der gesunde Mensch glaubt nicht an solche Erklärungen.

Der physikalische Proceß hat diese Bestimmung der Verwandlung der Elemente in einander; dieß ist der endlichen Physik ganz unbekannt, deren Verstand die abstrakte Identität des Ausdauerns immer festhält, wonach die Elemente, als zusammengesetzt, nur zerlegt, und ausgeschieden, nicht aber reell verwandelt werden. Wasser, Luft, Feuer und Erde sind in diesem elementarischen Processe im Konflikt: Wasser ist das existirende Material desselben und spielt die Hauptrolle, weil es das Neutrale, Wandelbare, der Bestimmung Fähige ist; Luft als das Geheim-Verzehrende, Ideell-Setzende, ist das Thätige, das Aufheben des Bestimmten; das Feuer ist die Erscheinung des Fürsichseyns, die Idealität, die zur Erscheinung kommt, die Erscheinung des Verzehrtwerdens. Das einfache Verhältniß ist nun eben dieses, daß das Wasser in Luft verwandelt wird, und verschwindet; umgekehrt wird die Luft zu Wasser und schlägt aus dem Fürsichseyn ins Gegentheil, die todte Neutralität um, welche ihrerseits sich zum Fürsichseyn spannt. So haben die Alten, z. B. Heraklit und Aristoteles den elementarischen Prozeß betrachtet. Es hat keine Schwierigkeit, dieß zu erkennen, da die Erfahrung und Beobachtung es uns zeigt. Regenbildung ist die Hauptsache; die Physik selbst giebt zu, daß der Regen nicht genügend erklärt sey. Die Schwierigkeit kommt aber allein von der reflektirenden Physik her, welche gegen alle Beobachtung ihre doppelte Voraussetzung festhält: „a) Was im freien Zusammenhange Statt findet, muß auch im bedingten äußerlichen gemacht werden können: b) Was im bedingten Statt findet, findet auch im freien Statt; was also in jenem sich identisch mit sich erhält, das ist auch an sich nur identisch.“ Wir dagegen behaupten,

daß, wenn das Wasser ausdunstet, die Form des Dunstes ganz verschwindet.

Wendet man nun mechanische Bestimmungen und Bestimmungen endlicher Erscheinungen darauf an, so stellt man sich erstens vor, das Wasser soll erhalten seyn, und nur den Zustand seiner Gestalt ändern. So sagt Green: „Verdunstung kann ohne alle Luft stattfinden. Die mit Wasserdunst beladene Luft bei gleicher Wärme und absoluter Elasticität hat, wie Saussure gezeigt hat, ein geringeres eigenthümliches Gewicht, als die trockene, was nicht seyn könnte, wenn das Wasser so in der Luft aufgelöst wäre, als ein Salz im Wasser aufgelöst ist. Es kann folglich das Wasser nur als der specifisch leichtere, elastische Dampf in der Luft enthalten seyn.“ Die Partikeln des Wassers, sagt man also, sind in der Dunstform mit Luft erfüllt, und so nur quantitativ auseinanden getrieben, nur fein vertheilt. Dieser Dampf sei an eine gewisse Temperatur gebunden; fehle sie, so löse er sich wieder in Wasser auf. Der Regen soll mithin nur ein Wieder-Nähern des bisher vorhandenen, aber wegen seiner Kleinheit unmerklich Gewesenen seyn. Durch solche nebulose Vorstellungen soll Regen und Nebel erklärt werden. Diese Ansicht hat Lichtenberg am gründlichsten widerlegt, indem er einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift über den Regen die Krone genommen, und sie lächerlich gemacht. Lichtenberg zeigt nämlich nach Deluc (der, obgleich phantastisch die Erschaffung der Welt zu Grunde legend, doch hier richtig beobachtete) daß nach dem Hygrometer die Luft, selbst auf den höchsten Schweizergebirgen ganz trocken ist, oder seyn kann, unmittelbar vorher, ehe Nebel, Wolken sich bilden, die sich dann in Regen verwandeln. Der Regen kommt, so zu sagen, aus trockner Luft; das erklärt die Physik nicht. So ist es im Sommer und im Winter; gerade im Sommer, wo die Verdunstung am stärksten ist, die Luft daher am feuchtesten seyn sollte, ist sie am trockensten. Wo das Wasser bleibt, ist bei

dieser Vorstellung durchaus nicht nachzuweisen. Man könnte glauben, die Wasserdämpfe stiegen wegen ihrer Elasticität höher; da es indessen in höhern Regionen noch kälter ist, so würden sie dort sehr bald wieder zu Wasser reducirt werden. Die Luft ist also nicht nur trocken durch äußerliche Entfernung der Feuchtigkeit, wie beim Austrocknen im Ofen, sondern das Trockenwerden des Wassers ist dem Verschwinden des sogenannten Krystallisations-Wassers im Krystall zu vergleichen: wie es aber verschwindet, so kommt es auch wieder zum Vorschein.

Die zweite Ansicht ist die chemische, daß das Wasser sich in seine einfachen Stoffe, Wasser- und Sauerstoff, zersetze. So in Gas-Form kann es freilich nicht auf den Hygrometer wirken. Hiergegen ist die alte Frage aufzuwerfen: Ob Wasser überhaupt aus Sauerstoff und Wasserstoff bestehe? Durch einen elektrischen Funken werden beide freilich zu Wasser gemacht. Wasser ist aber nicht aus jenen zusammengesetzt. Mit mehr Recht muß man sagen, dieß seyen nur verschiedene Formen, in die das Wasser gesetzt wird. Wäre das Wasser ein solches bloßes Kompositum, so müßte alles Wasser sich in diese Theile abscheiden können. Ritter, ein in München gestorbener Physiker, hat aber einen galvanischen Versuch gemacht, durch den er unumstößlich bewiesen, daß man sich das Wasser nicht aus Theilen zusammengesetzt denken kann. Er nahm eine gebogene Glasröhre, die er mit Wasser füllte, und that im Scheitel Quecksilber, welches das Wasser in den beiden Schenkeln theilte. Indem er nun durch einen hindurchgezogenen Metall-Drath die Kommunikation erhielt, und das Wasser mit einer galvanischen Säule in Verbindung brachte: so verwandelte sich der eine Theil des Wassers in Wasserstoffgas, der andere in Sauerstoffgas, so daß jeder Schenkel der Röhre nur eins zeigte. Ist keine solche Sperrung durch Merkur vorhanden, so sagt man bei dieser Erscheinung, das Sauerstoff-Gas marschiert herüber, und das Wasserstoff-Gas hinüber; dies, womit man sich sonst ausredete, obgleich

es Niemand sieht, ist hier unmöglich. — Sollte das Wasser bei der Verdunstung auch zerlegt werden, so fragt sich, wo kommen jene Gase hin? Das Sauerstoff-Gas könnte die Luft vermehren; diese zeigt aber immer dieselbe Quantität von Sauerstoff-Gas und Stick-Gas. Humboldt hat Luft von hohen Bergen, und sogenannte verdorbene Luft (worin also mehr Stickstoff enthalten seyn soll) aus einem Tanzsaal, beide chemisch zersetzt, und in Beiden dasselbe Quantum von Oxygen gefunden. Besonders müßte aber im Sommer bei der starken Verdunstung, die Luft mehr Sauerstoff haben, was jedoch nicht der Fall ist. Auch das Wasserstoff-Gas findet sich nun nirgends, weder oben noch unten, auch nicht in der Region der Wolkenbildung, die nicht sehr hoch ist. Obgleich die Bäche Monate lang austrocknen, und keine Feuchtigkeit mehr auf der Erde ist, so ist in der Luft doch nichts davon vorzufinden. Jene Vorstellungen widersprechen also der Beobachtung, und gründen sich nur auf Schlüsse und Uebertragungen aus einem andern Felde. Wenn also Air, um zu erklären, woher die Sonne das Material nehme, das sie immer verzehre, sie durch das Wasserstoff-Gas ernährt werden läßt: so ist dieß zwar auch eine leere Vorstellung, indessen liegt doch noch Verstand darin, indem er die Nothwendigkeit aufzeigen zu müssen glaubte, wo jener Wasserstoff bleibe.

Das Latent-Werden, bei der Wärme, dem Krystallwasser u. s. w. ist dann auch solche Vorstellung. Man sieht, fühlt u. s. w. die Wärme gar nicht mehr; dennoch sagt man, sie sei noch da, obgleich nicht bemerklich. Was aber der Beobachtung nicht unterworfen ist, existirt in diesem Felde nicht; denn das Existiren ist eben das Seyn-für-Anderes, das Sich-Bemerklich-Machen, und diese Sphäre ist eben die der Existenz. Das Latent-Werden ist so die hohlste Form, da man Verwandeltes als nicht existirend erhält, das dennoch existiren soll. So zeigt sich der größte Widerspruch, indem durch den Verstandes-Gedanken der Identität die Sache beibehalten wird; es sind

falsche Gedankendinge, — falsch im Gedanken und in der Erfahrung. Die Philosophie ignorirt dergleichen Vorstellungen also nicht, sondern kennt sie in ihrer ganzen Blöße. Ebenso ist es im Geiste: ein Mensch, der einen schwachen Charakter hat, ist so; die Tugend ist nicht in ihm latent, sie ist gar nicht in ihm.

B.

Der Proceß der Erde wird durch ihr allgemeines Selbst, die Thätigkeit des Lichts, ihr ursprüngliches Verhältniß zur Sonne, fortdauernd angefacht, und dann nach der, Klimate Jahreszeiten u. s. w. bedingenden, Stellung der Erde zur Sonne weiter partikularisirt. Das eine Moment dieses Processes ist die Diremtion der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbstständigen Gegensatzes: in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht, — einerseits zum wasserlosen Krystall, einem wolkenlosen Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen zu werden, — und die Momente der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren selbstständigen Wurzeln zu realisiren suchen.

Das Licht, als das allgemeine Princip der Idealität, ist hier nicht mehr nur, als der Gegensatz gegen das Finstere, das ideelle Setzen des Seyns-für-Anderes, sondern das Ideellsetzen des Realen, das Setzen der realen Idealität. Dieß real-thätige Verhältniß des Lichts der Sonne zur Erde erzeugt den Unterschied von Tag und Nacht u. s. w. Ohne den Zusammenhang mit der Sonne würde die Erde ein Proceßloses seyn. Die nähere Weise, wie diese Wirkung erscheint, ist gedoppelt zu betrachten: Die Eine Aenderung ist die Aenderung des bloßen Zustandes: die zweite, die qualitative Veränderung im wirklichen Processe.

Zur ersten Seite gehört der Unterschied von Wärme und Kälte, von Winter und Sommer; es wird wärmer oder kälter, je nachdem die Erde gegen die Sonne gestellt ist. Diese Aenderung des Zustandes ist aber nicht nur quantitativ, sondern zeigt sich auch als innerliche Bestimmtheit. Im Sommer ist, da

die Achse der Erde mit der Ebene ihrer Bahn immer denselben Winkel macht, der Fortgang zum Winter zunächst nur ein quantitativer Unterschied, indem die Sonne täglich scheinbar höher und höher steigt, und, wenn sie den höchsten Punkt erreicht hat, sich wieder bis zum niedrigsten senkt. Hinge nun aber die größte Wärme und größte Kälte bloß von diesem quantitativen Unterschiede und von der Bestrahlung ab, so müßten sie in die Monate Juni und December zur Zeit der Solstitien fallen. Die Veränderung des Zustandes wird jedoch zu specifischen Knoten; die Aequinoktien u. s. w. machen qualitative Punkte, wo nicht bloß quantitative Ab- und Zunahme der Wärme eintritt. So fällt die größte Kälte zwischen den 15. Januar und den 15. Februar, wie die größte Wärme in den Juli oder August. In Ansehung jenes Umstandes könnte man sagen, die größte Kälte komme uns erst später von den Polen; aber selbst an den Polen ist, wie Kapitain Parry versichert, derselbe Fall gewesen. Im Anfang November, nach dem Herbstaequinoktium, haben wir Kälte und Stürme; dann läßt die Kälte wieder nach im December, bis sie eben Mitte Januar den stärksten Grad erreicht. Gleicherweise treten Kälte und Stürme beim Frühlingsaequinoktium ein, nach einem schönen Ende des Februar, indem März und April sich wie der November verhalten; und so ist auch nach dem Sommersolstitium im Juli die Wärme häufig heruntergesetzt.

Das Wesentliche ist nun die qualitative Veränderung: die Spannung der Erde in sich selbst, und der Erde und der Atmosphäre gegen einander. Der Proceß ist die Abwechselung zwischen dem Lunarischen und Kometarischen. Die Wolkenbildung ist so nicht bloß Hinaufsteigen zu Dünsten; sondern das Wesentliche daran ist dieß Streben der Erde nach dem Einen Extreme. Die Wolkenbildung ist ein Spiel der Reduktion der Luft zur Neutralität; aber es können sich wochenlang Wolken bilden ohne Gewitter und Regen. Das wahre Verschwinden des Wassers ist nicht bloß eine privative Bestimmung; sondern

es ist ein Widerstreit in sich selbst, ein Treiben und Drängen zum verzehrenden Feuer, das als Fürsichseyn die Schärfe ist, womit die Erde auf diesem Extrem sich selbst zerreißt. Wärme und Kälte sind dabei nur accessorische Zustände, die nicht der Bestimmung des Processes selbst angehören: und so accidentell wirken sie z. B. bei der Hagelbildung.

Mit dieser Spannung ist eine größere specifische Schwere der Luft verbunden; denn der größere Druck der Luft, der einen höhern Barometerstand hervorbringt, zeigt, da die Luft nicht als Quantum vermehrt worden ist, nur eine stärkere Intensität oder Dichtigkeit derselben an. Man könnte denken, der höhere Barometerstand komme vom aufgenommenen Wasser; aber gerade dann, wann die Luft mit Dünsten oder Regen angefüllt ist, ist ihre specifische Schwere vermindert. Goethe sagt (Zur Naturwissenschaft, Bd. II. Heft I. S. 68): „Hoher Barometerstand hebt die Wasserbildung auf. Die Atmosphäre vermag die Feuchte zu tragen, oder sie in ihre Elemente zu zersetzen. Niederer Barometerstand läßt eine Wasserbildung zu, die oft gränzenlos zu sein scheint. Zeigt sich die Erde mächtig, vermehrt sie ihre Anziehungskraft, so überwindet sie die Atmosphäre, deren Inhalt ihr nun ganz angehört. Was allenfalls darin zu Stande kommt, muß als Thau, als Reif herunter; der Himmel bleibt klar in verhältnißmäßigem Bezug. Ferner bleibt der Barometerstand in fortwährendem Verhältniß zu den Winden. Das hohe Quecksilber deutet auf Nord- und Ostwinde, das niedere auf West- und Südwinde; bei dem Ersten wirft sich die Feuchtigkeit ans Gebirg, bei dem Zweiten vom Gebirg ins Land."

3.

Das andere Moment des Processes ist, daß das Fürsichseyn, welchem die Seiten der Entgegensetzung zugehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; — die sich entzündende Verzehrung des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung

sich herstellt, und die Erde reelle und fruchtbare Individualität geworden ist.

Erdbeben, Vulkane, und deren Eruptionen mögen als dem Processe der in die freiwerdende Negativität des Fürsichseyns übergehenden Starrheit, dem Processe des Feuers angesehen werden, wie dergleichen auch am Monde erscheinen soll. Die Wolken können dagegen als der Beginn kometarischer Körperlichkeit betrachtet werden. Das Gewitter aber ist die vollständige Erscheinung dieses Processes, an die sich die andern meteorologischen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausführungen desselben anschließen. Wie die Physik bisher weder mit der Regenbildung (ungeachtet der von Deluc aus den Beobachtungen gezogenen, und unter den Deutschen von dem geistreichen Lichtenberg gegen die Auflösungstheorien urgirten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch mit dem Donner noch nicht hat zurecht kommen können: eben so wenig mit andern meteorologischen Erscheinungen, insbesondere den Atmosphärilien, in welchen der Proceß selbst bis zum Beginn eines irdischen Kernes fortgeht. Für das Verständniß jener alltäglichsten Erscheinungen ist in der Physik noch am wenigsten Befriedigendes geschehen.

Das Aufheben der Spannung ist als Regen die Reduktion der Erde zur Neutralität, das Herabsinken in die widerstandslose Gleichgültigkeit. Die gespannte Gestaltlosigkeit, das Kometarische, geht aber auch in das Werden, in's Fürsichseyn über. Auf diese Spitze des Gegensatzes getrieben, fallen die Entgegengesetzten gleichfalls in einander. Ihr hervorbrechendes Eins aber ist das substanzlose Feuer, das nicht die gestaltete Materie zu seinen Momenten hat, sondern die reinen Flüssigkeiten; es hat keine Nahrung, sondern ist der unmittelbar erlöschende Blitz, das aërische Feuer. So heben beide Seiten sich an ihnen selbst auf; oder ihr Fürsichseyn ist eben das Verzehren ihres Daseyns. Im Blitze kommt das sich Verzehren zur Existenz; dieses Entzünden

der Luft in sich selbst ist der höchste Punkt der Spannung, die zusammenfällt.

Dieses Moment des sich selbst Verzehrens kann auch an der gespannten Erde selbst nachgewiesen werden. Die Erde spannt sich in sich selbst, wie die organischen Körper; sie setzt sich um zur Lebendigkeit des Feuers und ebenso zur Neutralität des Wassers in den Vulkanen und den Quellen. Wenn also die Geologie die zwei Principien des Vulkanismus und des Neptunismus annimmt, so sind dieselben allerdings wesentlich, und gehören zum Proceß des Gestaltens der Erde. Das in ihren Krystall versenkte Feuer ist ein Schmelzen desselben, eine Selbstentzündung, in welcher der Krystall zum Vulkan wird. Die Vulkane sind also nicht mechanisch zu fassen, sondern als ein unterirdisches Gewitter, mit Erdbeben; das Gewitter ist umgekehrt ein Vulkan in der Wolke. Aeußere Umstände sind freilich auch nöthig zu einem Ausbruche; Entbindungen eingeschlossenen Gases u. s. w. die man für die Erklärung der Erdbeben zu Hilfe nimmt, sind aber erdichtet, oder Vorstellungen aus der gewöhnlichen chemischen Sphäre. Man sieht vielmehr, daß solch' ein Erdbeben dem Leben der Totalität der Erde angehört; Thiere, Vögel in der Luft fühlen es daher auch mehrere Tage voraus, wie wir die Schwüle vor einem Gewitter empfinden. So thut sich in solchen Erscheinungen der ganze Organismus der Erde hervor, wie denn auch bei der Wolkenbildung Gebirgszüge bestimmend sind. Eine Menge Umstände zeigen also, daß keines dieser Phänomene etwas Vereinzeltes, sondern jedes ein mit dem Ganzen zusammenhangendes Ereigniß ist. Dazu kommt der Barometerstand, indem die Luft bei diesen atmosphärischen Veränderungen eine große specifische Schwere erhält oder verliert. Goethe hat Barometermessungen in denselben Breiten unter verschiedenen Meridianen zusammengestellt, in Europa, Amerika und Asien, und dadurch gefunden, daß auf der ganzen Erde herum die Veränderungen gleichzeitig sind.

Dieses Resultat ist merkwürdiger, als alles andere; nur ist es schwierig, diese Zusammenstellung weiter zu verfolgen, da man nur einzelne Daten hat. Die Physiker sind noch nicht dahin gekommen, gleichzeitige Beobachtungen anzustellen; und was der Dichter gethan hat, wird von ihnen nicht angenommen, wie bei den Farben.

Auch bei der Quellenbildung kommt man mit mechanischer Betrachtungsweise nicht aus; sondern sie ist ein eigenthümlicher Proceß, der freilich durchs Terrain bestimmt wird. Heiße Quellen erklärt man dadurch, daß Steinkohlenflötze, die in Brand gerathen, fortdauernd brennen; heiße Quellen sind aber lebendige Eruptionen, ebenso die andern Quellen. Auf hohen Bergen sollen die Reservoirs derselben sein; Regen und Schnee haben allerdings Einfluß, und bei großer Trockenheit können die Quellen versiegen. Quellen müssen aber dem verglichen werden, wie die Wolke ohne Blitz zu Regen wird, während die Vulkane wie die Blitze der Atmosphäre sind. Der Krystall der Erde reducirt sich immer zu dieser abstrakten Neutralität des Wassers, wie er sich zur Lebendigkeit des Feuers umsetzt.

Ebenso ist der ganze atmosphärische Zustand ein großes lebendiges Ganze, wozu auch die Passatwinde gehören. Die Gewitterzüge will Goethe (Zur Naturwissenschaft, Bd. II. Hft. I. Seite 75) dagegen mehr topisch, d. i. örtlich nennen. In Chili ist alle Tage der meteorologische Proceß vollständig da; Nachmittags um drei Uhr entsteht immer ein Gewitter, wie unter dem Aequator überhaupt Winde, auch der Barometerstand, konstant sind. Die Passatwinde sind so beständige Ostwinde zwischen den Tropen. Geräth man von Europa aus in die Sphäre dieser Winde, so wehen sie von Nordost, je mehr man sich der Linie nähert, desto mehr kommen sie von Osten. Gemeiniglich hat man unter der Linie Windstille zu fürchten. Ueber die Linie hinaus nehmen die Winde allmählig eine südliche Richtung bis nach Südost. Ueber die Tropen hinaus verliert man die Passat-

winde, und kommt wieder in die Region abwechselnder Winde, wie in unsern Europäischen Seestrichen. In Indien hat der Barometer fast immer denselben Stand; bei uns ist er unregelmäßiger. In den Polargegenden sind nach Parry keine Gewitter vorgekommen; aber alle Nächte sah er Nordlichter nach allen Gegenden, oft an entgegengesetzten zugleich. Alles dieß sind einzelne, formale Momente des vollständigen Processes, die innerhalb des Ganzen als Zufälligkeiten erscheinen. Das Nordlicht ist nur ein trockenes Leuchten ohne die übrige Materialität des Gewitters.

Ueber Wolken hat Goethe das erste verständige Wort gesagt. Er unterscheidet drei Hauptformen: fein gekräuselte Wolken, Schäfchen (cirrus); sie sind im Zustande des Sichauflösens, oder es ist die erste beginnende Bildung. Die rundere Form, an Sommerabenden, ist die Form des cumulus; die breitere Form endlich (stratus) ist die, welche unmittelbar Regen giebt.

Meteorsteine, Atmosphärilien, sind dann eben solche vereinzelte Formen des ganzen Processes. Denn wie die Luft zu Wasser fortgeht, indem die Wolken Beginne kometarischer Körper sind: so kann diese Selbstständigkeit des Atmosphärischen auch zu anderm Materiellen, bis zu Lunarischem, zu Steingebilden oder zu Metallen fortgehen. Erst ist bloß Wässriges in den Wolken, dann aber ganz individualisirte Materie; diese Erfolge gehen über alle Bedingungen von Processen der vereinzelten Körperlichkeiten gegen einander. Wenn Livius sagt, lapidibus pluit, so hat man nicht daran geglaubt, bis vor dreißig Jahren bei Aigle in Frankreich den Leuten Steine auf die Köpfe fielen; da glaubte man's. Nun wurde das Phänomen öfter beobachtet; man untersuchte die Steine, verglich damit ältere Massen, die auch als Meteorsteine angegeben waren, und fand, daß sie gleicher Beschaffenheit waren. Man muß beim Atmosphäril nicht fragen, wo die Nickel- und Eisentheile herkommen. Einer sagte, der Mond habe Etwas fallen lassen; ein Anderer führte

den Chausseestaub, die Hufen der Pferde an, u. s. w. Die Atmosphärilien zeigen sich bei Explosion der Wolken, eine Feuerkugel macht den Uebergang; sie erlischt und zerspringt mit einem Knall, und dann erfolgt der Steinregen. Sie haben alle dieselben Bestandtheile, und diese Vermischung findet sich auch in der Erde; gediegenes Eisen findet sich nicht als Fossil, sondern die Eisenmassen sind überall in Brasilien, Sibirien, auch in der Baffins-Bay, wie die von Aigle, mit einem Steinartigen verbunden, worin auch Nickel angetroffen wird. Auch nach der äußern Konstruktion dieser Steine hat man einen atmosphärischen Ursprung zugestehen müssen.

Dieß Wasser und Feuer, die sich zur Metallität verdunkeln, sind unreife Monde, das In-sich-gehen der Individualität. Wie die Atmosphärilien das Zum-Monde-Werden der Erde darstellen, so die Meteore, als zerfließende Gebilde, das Kometarische.

## II. Die Dichtigkeit.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von Poren erklärt, — die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von denen als von einem Vorhandenen gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgiebt, sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. Ein Beispiel von existirendem Specificiren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert, und sich an dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Theil so inficirt, daß er ohne sein Volumen zu verändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden. Die Sätze, welche die Physik bei ihrer Art, die Dichtigkeit vorzustellen, voraussetzt, sind: 1. daß eine gleiche Anzahl gleich großer materieller Theile gleich schwer ist; wobei 2. das Maaß der Anzahl der

Theile das Quantum des Gewichts ist, aber 3. auch der Raum, so daß, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch gleichen Raum einnimmt; wenn daher 4. gleiche Gewichte doch in einem verschiedenen Volumen erscheinen, so wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell erfüllt sey, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird nothwendig durch die drei ersten Sätze, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern nur auf den Satz der Verstandes-Identität gegründet, daher formelle, aprioriſche Erdichtungen sind, wie die Poren. Kant hat bereits der Quantitätsbestimmung der Anzahl die Intensität gegenüber gestellt, und an die Stelle von mehr Theilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl, aber von einem stärkern Grade der Raumerfüllung gesetzt, und dadurch einer sogenannten dynamischen Physik den Ursprung gegeben. Wenigstens hätte die Bestimmung des intensiven Quantums so viel Recht, als die des extensiven, auf welche letztere Kategorie sich jene gewöhnliche Vorstellung der Dichtigkeit beschränkt. Die intensive Größebestimmung hat aber hier dieß voraus, daß sie auf das Maaß hinweist, und zunächst ein Insichseyn andeutet, das in seiner Begriffsbestimmung immanente Formbestimmtheit ist, die erst in der Vergleichung als Quantum überhaupt erscheint.

## III. Die Elasticität.

Der kohärente Körper ist an ihm selbst außereinanderseyende Materialität, deren Theile, indem das Ganze Gewalt leidet, durch Stoß oder Druck gegen einander Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenso selbstständig die erlittene Negation aufheben, und sich herstellen. Das Nachgeben und darin die eigenthümliche Selbsterhaltung nach Außen ist daher unmittelbar verknüpft mit diesem innern Nachgeben und Selbsterhalten gegen sich selbst, — die Elasticität.

Es kommt hier die Idealität zur Existenz, welche die

materiellen Theile als Materie nur suchen, der für sich seyende Einheitspunkt, in welchem sie, als wirklich attrahirt, nur negirte wären. Dieser Einheitspunkt, in sofern sie nur schwer sind, ist zunächst außer ihnen, und so nur erst an sich; in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der auseinandersetzenden Theile ist, so daß die Negation derselben in ihr Widerherstellen übergeht. Die Elasticität ist daher nur Veränderung der specifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen Theilen die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Molekules, d. h. nicht abgesondert für sich Bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig Unterschiedene, so daß ihre Kontinuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elasticität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der Ort des Materiellen ist sein gleichgiltiges bestimmtes Bestehen; die Idealität dieses Bestehens ist somit die als reelle Einheit gesetzte Kontinuität, d. i. daß zwei vorher außereinander bestehende materielle Theile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in Einem und demselben Orte sich befinden. Es ist dies der Widerspruch, und er existirt hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur daß er bei der Bewegung abstrakte Orte betrifft, hier aber materielle Orte, materielle Theile. In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich: die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte, und die Zeitmomente als Zeitpunkte isolirt werden; und die Auflösung der Antinomie, d. i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich kontinuirlich sind, und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d. i. zugleich in einem andern ist, und ebenso derselbe

Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d. i. ein anderer zugleich ist. So ist in der Elasticität der materielle Theil (Atom, Molekule) zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, bestehend gesetzt, und ebenso zugleich nicht bestehend, — als Quantum in Einem als extensive Größe und als nur intensive Größe.

Gegen das In-Eins-setzen der materiellen Theile in der Elasticität wird für die sogenannte Erklärung gleichfalls die schon erwähnte Verdichtung der Poren zu Hülfe genommen. Wenn zwar sonst in Abstrakto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht absolut sey: so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, wenn sie in der That als negativ gefaßt, wenn die Negation an ihr gesetzt werden soll. Die Poren sind wohl das Negative (denn es hilft nichts, es muß zu dieser Bestimmung fortgegangen werden), aber das Negative nur neben der Materie, das Negative nicht der Materie selbst, sondern da, wo sie nicht ist, so daß in der That die Materie nur als affirmativ, als absolut-selbstständig, ewig angenommen wird. Dieser Irrthum wird durch den allgemeinen Irrthum des Verstandes, daß das Metaphysische nur ein Gedankending neben, d. i. außer der Wirklichkeit sei, eingeführt. So wird neben dem Glauben an die Nicht-Absolutheit der Materie auch an die Absolutheit derselben geglaubt: jener findet außer der Wissenschaft Statt, wenn er Statt findet; dieser aber gilt wesentlich in der Wissenschaft.

## IV. Die Farbe.

Ueber die Farben sind zwei Vorstellungen herrschend: die Eine die, welche wir haben, daß das Licht ein einfaches sey. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sey, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt, und die roheste Metaphysik; sie ist darum das Schlimme, weil es sich um die ganze Weise der Betrachtung handelt. Am Lichte ist es, wo wir die Betrachtung der Vereinzelung, der Vielheit aufgeben, und uns zur Abstraktion des Identischen als existirend erheben

müßten. Am Licht wäre man also genöthigt, sich in's Ideelle, in den Gedanken zu erheben; aber der Gedanke ist bei jener Vorstellung unmöglich gemacht, indem man sich diese Stelle ganz vergröbert hat. Die Philosophie hat es nicht mit einem Zusammengesetzten zu thun, sondern mit dem Begriffe, mit der Einheit von Unterschiedenen, die eine immanente, keine äußerliche, oberflächliche Einheit derselben ist. Diese Zusammensetzung hat man, um der Newtonischen Theorie nachzuhelfen, dadurch wegbringen wollen, daß man sagte: das Licht bestimme sich in sich selbst zu diesen Farben, wie die Elektricität oder der Magnetismus sich zu Unterschiedenen polarisiren. Aber die Farben stehen nur auf der Gränze zwischen Hellem und Dunklem, was Newton selbst zugiebt. Daß das Licht sich zur Farbe determinirt, dazu ist immer eine äußere Bestimmung oder Bedingung vorhanden, wie der unendliche Anstoß im Fichteschen Idealismus, und zwar eine specifische. Trübte sich das Licht aus sich selbst, so wäre es die Idee, die in sich selbst different ist; es ist aber nur ein abstraktes Moment, die zur abstrakten Freiheit gelangte Selbstheit und Centralität der Schwere. Das helle Körperliche fixirt, ist das Weiße, das noch keine Farbe ist; das Dunkle, materialisirt und specificirt, ist das Schwarze. Zwischen beiden Extremen ist die Farbe gelegen; die Verbindung von Licht und Finsterem, und zwar die Specifikation dieser Verbindung ist es erst, was die Farbe hervorbringt. Außer diesem Verhältniß ist die Finsterniß Nichts, aber auch das Licht nicht Etwas. Die Nacht enthält die sich auflösende Gährung und den zerrüttenden Kampf aller Kräfte, die absolute Möglichkeit von Allem, das Chaos, das nicht eine seyende Materie, sondern eben in seiner Vernichtung Alles enthält. Sie ist die Mutter, die Nahrung von Allem, und das Licht die reine Form, die erst Seyn hat in ihrer Einheit mit der Nacht. Der Schauer der Nacht ist das stille Regen und Leben aller Kräfte; die Helle des Tages ist ihr Aussersichseyn, daß keine Innerlichkeit behal-

ten kann, sondern als geist- und kraftlose Wirklichkeit ausgeschüttet und verloren ist. Aber die Wahrheit ist, wie sich gezeigt, die Einheit Beider: das Licht, das nicht in die Finsterniß scheint, sondern von ihr, als dem Wesen durchdrungen, eben hierin substantiirt, materialisirt ist. Das ist das heitere Reich der Farben, und ihre lebendige Bewegung im Farbenspiel. Jedermann weiß, daß die Farbe dunkler ist, als das Licht; nach der Newtonischen Vorstellung ist das Licht aber nicht Licht, sondern in sich finster: und das Licht entsteht erst, indem man diese verschiedenen Farben, die ein Ursprüngliches seyn sollen, vermengt. (Streitet man gegen Newton, so scheint dieß anmaßend; die Sache ist aber nur empirisch auszumachen, und so hat sie Goethe dargestellt, während Newton sie durch Reflexion und Verknöcherung der Vorstellung trübte. Und nur weil die Physiker, durch diese Verknöcherung im Anschauen der Versuche blind gemacht worden, hat das Newtonsche System sich bis jetzt erhalten können.)

Die Betrachtung der Farben ist da anzufangen, und aufzunehmen, wo die Durchsichtigkeit durch trübende Mittel, wie auch das Prisma als solches behauptet werden muß, bedingt ist, also eine Beziehung des Lichts aufs Dunkele eintritt. Die Farbe, als dieses Einfache, Freie bedarf eines Andern zu ihrer Wirklichkeit, — einer Figur, die eine bestimmte, ungleiche, unter verschiedenem Winkel ihre Seiten schließende ist. Dadurch entstehen an Intensität unterschiedene Erhellungen und Trübungen, die, auf einander fallend und damit getrübt oder erhellt, die freien Farben geben. Zu dieser Verschiedenheit der Trübung gebrauchen wir vornehmlich durchsichtige Gläser; sie sind aber gar nicht einmal zur Entstehung der Farbe nöthig: sondern dieß ist schon eine zusammengesetztere weitere Wirkung. Man kann unmittelbar verschiedene Trübungen oder Beleuchtungen auf einander fallen lassen, wie Tages-Licht und Kerzen-Licht, so hat man sogleich farbige Schatten, indem der dunkle

Schatten eines jeden Lichts zugleich vom andern Lichte beleuchtet ist; mit den beiden Schatten hat man also zwei Beleuchtungen dieser Schatten. Wenn mannigfaltige, unordentliche Trübungen auf einander fallen, so entsteht das farblose Grau, wie uns an den gewöhnlichen Schatten überhaupt bekannt ist; es ist dieß eine unbestimmte Erleuchtung. Wenn aber nur wenige, — zwei bestimmte Unterschiede der Erhellung auf einander fallen, so entsteht sogleich Farbe: ein qualitativer Unterschied, während die Schatten bloß quantitative Unterschiede darbieten. Sonnenlicht ist zu entschieden, als daß noch eine andere Helligkeit dagegen auftreten könnte; sondern die ganze Gegend erhält eine allgemeine Hauptbeleuchtung. Fallen aber verschiedene Beleuchtungen in's Zimmer, wenn auch nur neben dem Sonnenschein, z. B. der blaue Himmel, so sind sogleich farbige Schatten da: so daß, wenn man anfängt, auf die verschiedene Färbung der Schatten aufmerksam zu werden, man bald keine graue Schatten mehr findet, sondern allenthalben gefärbte, aber oft so schwach, daß die Farben sich nicht individualisiren. Kerzenlicht und Mondschein geben die schönsten Schatten. Hält man in diese zweierlei Helligkeiten ein Stäbchen, so werden beide Schatten von den beiden Lichtern erhellt, — der Schatten des Mondlichts durchs Kerzenlicht, und umgekehrt; man erhält dann blau und röthlichgelb, während zwei Kerzenlichter allein entschieden gelb gefärbt sind. Jener Gegensatz tritt auch ein mit dem Kerzenlicht in der Morgen- und Abenddämmerung, wo das Sonnenlicht nicht so blendend ist, daß der farbige Schatten durch die vielen Reflexe verdrängt würde.

Einen schlagenden Beweis glaubt Newton an dem Schwunggrade gefunden zu haben, auf das alle Farben gemalt worden; denn da man beim schnellen Umdrehen desselben keine Farbe deutlich sieht, sondern nur einen weißlichen Schimmer, so soll das weiße Licht aus sieben Farben bestehen. Man sieht aber nur Grau, ein „niederträchtig" Grau, eine Dreckfarbe, weil das

Auge bei der Schnelle die Farben nicht mehr unterscheidet, wie beim Schwindel und bei der Betäubung man die Gegenstände nicht mehr als bestimmte in der Vorstellung festhalten kann. Hält irgend Einer etwa den Kreis für wirklich, den man sieht, wenn man einen Stein an einer Schnur herumdreht? Jenes Hauptexperiment der Newtonianer widerlegt unmittelbar das, was sie damit beweisen wollen; denn wären die Farben das ursprünglich Feste, so könnte das Trübe, was die Farbe in sich hat, sich hier gar nicht zur Helligkeit reduciren. Vielmehr also, weil das Licht überhaupt die Finsterniß vertreibt, wie auch die Nachtwächter singen, so ist das Trübe nichts Ursprüngliches. Aber wo das Trübe überwiegt, verschwindet umgekehrt die geringe Erleuchtung. Wenn also Gläser von bestimmten Farben aufeinander gelegt werden, so sieht man bald weiß durch, wenn die Gläser hell, bald schwarz, wenn sie eben sonst dunkel gefärbt sind. Da müßten nun die Newtonianer ebenso sagen, die Finsterniß besteht aus Farben: wie in der That ein anderer Engländer behauptete, Schwarz bestehe aus allen Farben. Die Partikularität der Farbe ist da erlöscht.

Der Gang der Newtonischen Reflexion ist, wie in seiner ganzen Manier der Physik, einfach der:

a) Newton fängt mit den Erscheinungen durchs gläserne Prisma an in einem ganz dunkeln Zimmer (welche Pedanterei, so wie das foramen ovale, und dergleichen ganz überflüssig ist), und läßt dort „Lichtstrahlen," wie er sich ausdrückt, auf das Prisma fallen. Man sieht dann durch das Prisma verschiedene Farben, das Lichtbild überhaupt an einem andern Ort, und die Farben ebenso in einer besondern Ordnung dieses Orts: Violett z. B. weiter oben, Roth weiter unten. Das ist die einfache Erscheinung. Da sagt Newton: weil ein Theil des Bildes mehr als der andere verschoben sey, und an dem mehr verschobenen Orte andere Farben sichtbar seyen, so sey die Eine Farbe ein mehr Verschobenes, als eine andere. Dies wird dann

so ausgedrückt, daß die innere Verschiedenheit der Farben, ihrer Natur nach, in der diversen Refrangibilität derselben bestehe. Sie sind dann jede ein Ursprüngliches, das im Lichte schon von jeher als verschieden vorhanden und fertig ist; und das Prisma z. B. thue nichts, als diese vorher schon von Haus aus vorhandene Verschiedenheit zur Erscheinung zu bringen, die nicht erst durch dieses Verfahren entstehe: wie wir durch ein Mikroskop Schuppen z. B. auf dem Flügel eines Schmetterlings zu Gesicht bekommen, die wir mit bloßen Augen nicht sehen. Das ist das Räsonnement. Dieses Weiche, Zarte, unendlich Bestimmbare, absolut mit sich Identische des Lichts, das jedem Eindrucke nachgiebig ist, und ganz gleichgültig nur alle äußern Modifikationen aufnimmt, soll so in sich aus Festen bestehen. Man könnte auf einem andern Felde analog so verfahren: Werden auf einem Klavier verschiedene Tasten angeschlagen, so entstehen verschiedene Töne, weil in der That verschiedene Saiten angeschlagen werden. Bei der Orgel hat ebenso jeder Ton eine Pfeife, die, wenn in sie geblasen wird, einen besondern Ton giebt. Wird aber ein Horn oder eine Flöte geblasen, so läßt sie auch verschiedene Töne hören, obgleich man keine besondern Tasten oder Pfeifen sieht. Freilich giebt es eine Russische Hornmusik, wo jeder Ton ein eigenes Horn hat, indem jeder Spieler mit seinem Horne nur einen Ton angiebt. Wenn man nun nach diesen Erfahrungen dieselbe Melodie auf einem gewöhnlichen Waldhorn ausgeführt hört, so könnte man, wie Newton schließen: „In diesem Einen Horne stecken verschiedene solche Hörner, die nicht gesehen, noch gefühlt werden, aber der Spielende, der hier das Prisma ist, bringt sie zur Erscheinung; — weil er verschiedene Töne hervorbringt, so bläst es jedesmal in ein verschiedenes Horn, indem jeder Ton für sich ein Festes und Fertiges ist, der sein eigenes Bestehen und sein eigenes Horn hat." Wir wissen zwar sonst, daß auf Einem Horne die verschiedenen Töne hervorgebracht werden durch verschiedene Beugung

der Lippen; dadurch daß die Hand in die Oeffnung gesteckt wird u. s. f., aber dieß soll nichts machen, nur eine formelle Thätigkeit seyn, die nur die schon vorhandenen verschiedenen Töne zur Erscheinung bringt, nicht die Verschiedenheit des Tönens selbst hervorbringt. So wissen wir auch, daß das Prisma eine Art von Bedingung ist, vermittelst deren die verschiedenen Farben erscheinen, indem durch die verschiedenen Dichtigkeiten, die seine Gestalt darbietet, die verschiedenen Trübungen des Lichts über einander gezogen werden. Aber die Newtonianer bleiben dabei, wenn man ihnen auch die Entstehung der Farben nur unter diesen Bedingungen aufzeigt, zu behaupten, diese verschiedenen Thätigkeiten in Bezug auf das Licht bringen nicht im Produkte die Verschiedenheiten hervor, sondern die Produkte sind schon vor dem Produciren fertig: wie die Töne im Waldhorn schon ein verschieden Tönendes seyen, ob ich die Lippen so oder so anschließe, öffne, und die Hand so oder so in die vordere Oeffnung hineinstecke; diese Thätigkeiten seyen nicht Modificirungen des Tönens, sondern nur ein wiederholtes Anblasen eines immer andern Hornes. Es ist das Verdienst Goethe's, das Prisma heruntergebracht zu haben. Der Schluß Newton's ist: „Das, was das Prisma hervorbringt, ist das Ursprüngliche"; das ist ein barbarischer Schluß. Die Atmosphäre trübt, und zwar verschiedentlich; wie z. B. die Sonne beim Aufgehen röther ist, weil dann mehr Dünste in der Luft sind. Wasser und Glas trübt noch viel mehr. Indem Newton die Wirkungsweise des Instruments, das Licht zu verdunkeln, nicht in Rechnung bringt, so hält er die Verdunkelung, die hinter dem Prisma erscheint, für die ursprünglichen Bestandtheile, in die das Licht durchs Prisma zerlegt werden soll. Zu sagen, daß das Prisma zerstreuende Kraft habe, ist aber eine Liederlichkeit, weil darin die Theorie bereits vorausgesetzt ist, die durch die Erfahrung erwiesen werden soll. Es ist dasselbe, wie wenn ich beweisen will, das Wasser sey nicht ursprünglich klar, nachdem ich das Wasser

durch einen an eine Stange befestigten kothigen Lappen, den ich darin umrühre, schmutzig gemacht habe.

b) Wenn Newton ferner behauptet, daß die sieben Farben, Violett, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Gelb, Orange und Roth, einfach und unzerlegbar seyen: so läßt sich kein Mensch bereden, Violett z. B. für einfach anzusehen, da es eine Mischung aus Blau und einem gewissen Roth ist. Es ist jedem Kinde bekannt, daß wenn Gelb und Blau gemischt werden, Grün entsteht: ebenso Lila, wenn zum Blau weniger Roth, als beim Violett hinzugesetzt wird: ebenso Orange aus Gelb und Roth. Wie den Newtonianern aber Grün, Violett und Orange ursprünglich sind: so sind ihnen auch Indigoblau und Hellblau (d. i. Seladon, ein Stich aufs Grüne) absolut verschieden, obgleich sie gar kein qualitativer Unterschied sind. Kein Maler ist ein solcher Thor, Newtonianer zu seyn; sie haben Roth, Gelb und Blau, und machen sich daraus die andern Farben. Selbst durch die mechanische Mischung zweier trockener Pulver, die gelb und blau sind, entsteht Grün. Da mehrere Farben so durch Mischung entstehen, wie die Newtonianer zugeben müssen, so sagen sie, um dennoch deren Einfachheit zu retten: die Farben, die durchs Spektrum (— oder Gespenst) des Prisma entstehen, seyen wieder ursprünglich verschieden von den übrigen natürlichen Farben, den an Stoffen fixirten Pigmenten. Aber das ist ein nichtiger Unterschied; Farbe ist Farbe, und entweder homogen oder heterogen, — ob sie so oder so entstanden sey, physisch oder chemisch sey. Ja, die gemischten Farben entstehen selbst im Prisma ebenso, als anderwärts; wir haben hier einen bestimmten Schein in seinem Entstehen, als Schein, also auch eine bloße Vermischung des Scheins mit Schein, ohne weitere Verbindung der Gefärbten. Hält man nämlich das Prisma der Wand nahe, so hat man nur die Ränder des Farbenbildes blau und roth gefärbt, die Mitte bleibt weiß. Man sagt: in der Mitte, wo viele Farben zusammenfallen, entstehe ein weißes Licht. Welcher Unsinn!

Die Menschen können es darin unglaublich weit bringen; und so fortzuschwatzen, wird zu einer bloßen Gewohnheitssache. Eine größere Entfernung macht ja aber die Säume breiter, bis das Weiß endlich ganz verschwindet, und durch Berührung der Säume Grün entsteht. In jenem Versuch der Newtonianer, wodurch sie beweisen wollen, daß die Farben schlechthin einfach seyen, zeigt freilich die durch ein Loch in der Wand abgeschnittene und auf eine zweite Wand fallende Farbe, durch ein Prisma gesehen, die verschiedenen Farben nicht so vollkommen; die Ränder, die sich bilden, können aber auch natürlich nicht so lebhaft sein, weil der Grund eine andere Farbe ist, wie wenn ich eine Gegend durch ein farbiges Glas sehe. Man muß sich also keineswegs, weder durch die Autorität des Namens Newton's, noch auch durch das Gerüste eines mathematischen Beweises, das vorzüglich in neuerer Zeit um seine Lehre gebaut worden ist, imponiren lassen. Man sagt nämlich, Newton sey ein großer Mathematiker gewesen, als ob dadurch schon seine Theorie der Farben gerechtfertigt sey. Das Physikalische kann nicht, nur die Größe mathematisch bewiesen werden. Bei den Farben hat die Mathematik Nichts zu thun, etwas Anderes ist es in der Optik; und wenn Newton die Farben gemessen hat, so ist das noch nicht, oder doch nur blutwenig Mathematik. Er hat das Verhältniß der Säume gemessen, die von verschiedener Breite sind: sagt aber, seine Augen seyen nicht scharf genug gewesen, um selbst zu messen, und so habe ein guter Freund, der scharfe Augen hätte und dem er geglaubt, es für ihn gethan *). Wenn Newton nun aber diese Verhältnisse mit den Zahlenverhältnissen der musikalischen Töne verglich, so ist auch das noch nicht mathe-

*) Newtoni Opt. p. 120—121: amicus, qui interfuit, et cujus oculi coloribus discernendis acriores, quam mei essent, notavit lineis rectis imagini in transversum ductis confinia colorum. So ein guter Freund ist Newton für alle Physiker geworden; Keiner hat selbst gesehen, und wenn er gesehen, wie Newton gesprochen und gedacht.

matisch. Auch kann keiner bei den schärfsten Augen, wenn das Bild groß ist, angeben, wo die verschiedenen Farben anfangen; wer nur einmal das Spektrum angesehen, weiß, daß es keine feste Gränzen (confinia) giebt, die durch Linien bestimmbar wären. Die Sache ist vollends absurd, wenn man bedenkt, daß die Breiten der Ränder höchst verschieden sind bei größerer oder kleinerer Entfernung: bei der größten Entfernung z. B. das Grün die größte Breite erhält, weil Gelb und Blau als solche immer geschmälert werden, indem sie wegen ihrer zunehmenden Breite sich immer mehr übereinander ziehen.

c) Eine dritte Vorstellung Newtons, die dann Biot weiter aufgenommen hat, ist die: daß wenn man mit einer Linse auf ein Glas drückt, wobei man einen Ring sieht, der mehrere Regenbogen übereinander bildet, dann die verschiedenen Farben verschiedene Triebe haben. An diesem Punkte sieht man z. B. einen gelben Ring, und alle andern Farben nicht: hier hat also, sagen jene, die gelbe Farbe die Anwandlung des Erscheinens, die andere den Paroxismus durchzuschlüpfen, und sich nicht sehen zu lassen. Durchsichtige Körper sollen gewisse Strahlen durchlassen, andere nicht. Also ist die Natur der Farbe dieß: bald den accès zu haben zu erscheinen, dann durchzugehen; das ist ganz leer, — die einfache Erscheinung in die steife Reflexionsform aufgenommen.

Die dem Begriffe angemessene Darstellung der Farben verdanken wir Goethe'n, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders dann von Seiten der Malerei; und sein reiner, einfacher Natursinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, widerstreben. Was von Plato an über Licht und Farbe statuirt und experimentirt worden ist, hat er durchgenommen. Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt; und der wahrhafte Instinkt der Vernunft besteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufassen, wo es sich am

einfachsten darstellt. Das Weitere ist die Verwickelung des **Urphänomens** mit einer ganzen Menge von Bedingungen; fängt man bei solchem Letzten an, so ist es schwer, das Wesen zu erkennen.

a) Das Hauptmoment der Goetheschen Theorie ist nun, daß das Licht für sich, und die Finsterniß ein Anderes außer ihm ist: **Weiß** sichtbares Licht, **Schwarz** sichtbare Finsterniß, und **Grau** ihr **erstes**, bloß quantitatives Verhältniß ist, also Verminderung oder Vermehrung der Helle oder Dunkelheit; bei dem **zweiten** bestimmtern Verhältniß aber, wo Helles und Dunkles diese feste specifische Qualität gegeneinander behalten, es darauf ankommt, welches zu Grunde liegt, und welches das trübende Mittel ist. Es ist ein heller Grund vorhanden, und darauf ein Dunkleres, oder umgekehrt; und daraus entsteht Farbe. Goethe's großer Sinn ließ ihm von diesem dem Begriff gemäßen Zusammenhalten Unterschiedener sagen, **dieß ist so**; und nur das denkende Bewußtseyn kann darüber Rechenschaft geben, daß die Vernünftigkeit eine Identität in der bleibenden Verschiedenheit ist. Wo also z. B. das Selbstische den Gegenstand nicht von sich abhält, sondern mit ihm zusammenfließt, da ist nur thierische Empfindung vorhanden. Sage ich aber: ich fühle etwas Warmes u. s. w., so setzt das Bewußtseyn ein Objekt, und bei dieser Trennung halte ich doch Beides in Einer Einheit zusammen. Das ist das Verhältniß; 3 : 4 ist ganz etwas Anderes, als wenn ich sie nur zusammenknete als 7 (3 + 4), oder 12 (3 × 4), oder 4 — 3 = 1: sondern dort gilt Drei als Drei, und Vier als Vier. Eben so müssen bei den Farben Helles und Dunkles aufeinander bezogen seyn; das Medium und die Unterlage müssen hierbei getrennt bleiben, und jenes in der That ein Medium, nicht selbststrahlend seyn.

aa) Sonst kann ich mir vorstellen einen dunkeln Grund und Sonnenlicht, das darauf scheint; dieß ist jedoch kein Medium. Aber auch bei trübenden Medien kann bloßes Grau

statt Farbe entstehen: z. B. wenn ich durch durchscheinenden Musselin einen schwarzen Gegenstand betrachte, oder durch schwarzen Musselin einen weißen Gegenstand; denn das die Farbe überhaupt bestimmt wahrnehmbar sey, dazu gehören besondere Bedingungen. Bei solcher Erscheinung der Farbe kommt es ferner auf die Verschiedenheit des Auges, auf das Umgebende an. Wegen der Nähe eines andern Dunkeln oder Hellen von bestimmtem Grade, oder ist sonst eine ausdrucksvolle Farbe in der Nachbarschaft, so erscheint der schwache Farbenschein eben nur als Grau. Auch die Augen sind äußerst verschieden in der Empfänglichkeit für Farben; doch kann man seine Aufmerksamkeit schärfen, wie mir denn ein Hutrand durch Musselin bläulich erscheint. Bloße Trübung muß also unterschieden werden:-

bb) von gegenseitigem Durchscheinen von Hell und Dunkel. Der Himmel ist Nacht, schwarz: unsere Atmosphäre ist, als Luft, durchsichtig; wäre sie ganz rein, so sähen wir nur den schwarzen Himmel. Sie ist aber mit Dunst erfüllt, also ein Trübendes, so daß wir den Himmel farbig — blau — sehen; auf Bergen, wo die Luft reiner ist, sehen wir den Himmel schwärzer. Umgekehrt: haben wir einen hellen Grund, z. B. die Sonne, und sehen wir sie durch ein dunkles Glas, z. B. ein Milchglas, so erscheint sie uns farbig, gelb oder roth. Es giebt ein gewisses Holz, dessen Absud, gegen Helles gehalten, gelb, gegen Dunkles gehalten, blau ist. Dieses einfachste Verhältniß ist immer die Grundlage; jedes durchscheinende Medium, das noch keine entschiedene Farbe hat, ist auf diese Weise wirksam. So hat man einen Opal, der, gegen den Himmel gehalten, gelb oder roth, gegen Dunkles gehalten, blau ist. Rauch aus einer Esse sah ich vor meinem Fenster aufsteigen, (der Himmel war überzogen, also ein weißer Hintergrund) so wie der Rauch nun aufstieg, und diesen Hintergrund hatte, war er gelblich; so wie er sich senkte, daß er die dunkeln Dächer, und das Dunkele entlaubter Bäume hinter sich hatte, war er bläulich;

und wo er wieder darunter weiße Wände der Häuser hinter sich hatte, war er wieder gelb. Ebenso giebt es Bierflaschen, die dieselbe Erscheinung darbieten. Goethe hatte ein Böhmisches Trinkglas, dessen Rand er von innen halb mit schwarzem, halb mit weißem Papier umkleidete, und so war es blau und gelb; das nennt nun Goethe das Urphänomen.

b) Eine weitere Weise, wie diese Trübung zu Stande gebracht wird, ist durch das Prisma bewerkstelligt; wenn man nämlich weißes Papier hat, und darauf schwarze Figuren oder umgekehrt, und dieß durch ein Prisma betrachtet, so sieht man farbige Ränder, weil das Prisma, als zugleich durchsichtig und undurchsichtig, den Gegenstand an dem Orte darstellt, wo er ist, und zugleich an einem andern; die Ränder werden dadurch Gränzen und einer über den andern herübergeführt, ohne daß bloße Trübung vorhanden wäre. Newton verwundert sich, daß gewisse dünne Lamellen — oder Glaskügelchen — völlig durchsichtig und ohne allen Schein von Schatten, durchs Prisma gesehen, sich farbig zeigen (annulos coloratos exhibeant); cum e contrario, prismatis refractione corpora omnia *solummodo* apparere soleant coloribus distincta, ubi vel *umbris terminentur,* vel partes habeant *inaequaliter luminosas*. Wie hat er aber jene Glaskügelchen ohne ihre Umgebung im Prisma sehen können? Denn das Prisma verrückt immer die scharfe Trennung des Bildes und der Umgebung; oder es setzt ihre Gränze als G r ä n z e. Dieses ist, obgleich noch nicht hinlänglich erklärt, gerade wie man beim Isländischen Kalkspath ein Doppelbild sieht, indem er einmal als durchsichtig das natürliche Bild zeigt, dann durch seine rhomboidalische Form dasselbe verrückt; ebenso muß es sich nun mit dem andern Glase verhalten. Beim Prisma nehme ich also Doppelbilder an, die in Einem unmittelbar zusammengefaßt sind: das ordinaire Bild, das im Prisma an seiner Stelle bleibt, wirkt von dieser, eben nur als Schein fortgerückt, in das durchsichtige Medium; das

verschobene, extraordinäre Bild ist das trübende Medium für jenes. Das Prisma setzt so am Lichte die Trennung des Begriffs, die durch die Finsterniß real ist. Die Wirkungsweise des Prisma ist aber überhaupt: 1. Verrückung des ganzen Bildes, die durch die Natur des Mediums bestimmt ist. Aber 2. auch die Gestalt des Prisma ist ein Bestimmendes: und darin ist wohl die Größe des Bildes zu sehen, indem die prismatische Gestalt eben dieses ist, daß das Bild, durch Brechung fixirt, weiter in sich selbst verrückt wird; und auf dieses Insich kommt es hierbei eigentlicher an. Da das Prisma nämlich (wenn der Winkel z. B. abwärts gekehrt ist) oben dick und unten dünn ist, so fällt das Licht auf jedem Punkte anders auf. Die prismatische Gestalt bringt also eine bestimmte weitere Verrückung hervor. Ist dieß auch noch nicht gehörig deutlich, so liegt die Sache doch darin, daß dadurch das Bild zugleich noch an einem weitern Orte innerlich gestellt wird. Noch mehr wird diese Innerlichkeit durch die chemische Beschaffenheit des Glases modificirt: wie das Flintglas u. s. w. eine eigne Krystallisation, d. h. eine innere Richtungsweise hat.

c) Ich mit meinen Augen sehe in einer Entfernung schon von wenigen Fußen die Kanten, Ränder der Gegenstände undeutlich. Die breiten Ränder eines Fensterrahmens, der im Ganzen grau eingefaßt erscheint als im Halbschatten, sehe ich höchst leicht, ohne zu blinzen, farbig; auch hier ist ein Doppelbild. Solche Doppelbilder finden wir auch objektiv bei der sogenannten Beugung; ein Haar wird doppelt, auch dreifach gesehen, wenn Licht in eine dunkle Kammer durch eine feine Ritze hineinscheint. Nur der Versuch Newton's mit den beiden Messerklingen hat Interesse; die vorhergehenden, die er anführt, heißen gar nichts. Besonders merkwürdig ist bei den Messerklingen der Umstand, daß, je weiter man die Messer von der Fensteröffnung entfernt, desto breiter die Säume werden; woraus man sieht, daß diese Erscheinung sich den prismatischen eng

anschließt. Das Licht erscheint auch hier, wie es als Gränze an dem Andern ist. Das Licht aber ist nicht durch die äußerliche Gewalt des Prisma nur abgelenkt; sondern es ist eben dieß seine Realität, sich auf die Finsterniß selbst zu beziehen, sich nach ihr zu beugen, und eine positive Gränze mit ihr zu machen: d. h. eine solche, wo sie nicht abgeschnitten sind, sondern eins ins andere hinübertritt. Die Beugung des Lichts ist allenthalben vorhanden, wo Licht und Finsterniß sich begegnen; sie macht den Halbschatten. Das Licht weicht von seiner Richtung ab; und Jedes tritt über seine scharfe Gränze herüber in das Andere. Es kann dieß mit der Bildung einer Atmosphäre verglichen werden, so gut der Geruch die Bildung einer solchen ist, oder wie von einer sauern Atmosphäre der Metalle, einer elektrischen u. s. f. gesprochen wird. Es ist das Heraustreten des in die Gestalt, als das Ding, gebunden erscheinenden Ideellen. Die Gränze wird so ferner positiv, nicht nur eine Vermischung überhaupt, sondern ein Halbschatten, der nach der Lichtseite zu vom Lichte begränzt, aber nach der finstern gleichfalls von dieser durch Licht abgesondert wird: so daß er, nach jener am schwärzesten, nach dem ihn vom Finstern absondernden Lichte zu abnimmt, und sich dies vielfach wiederholt; wodurch Schattenlinien neben einander entstehen. Diese Beugung des Lichts, das freie, eigene Refrangiren, erfordert noch die besondere Figur, um diese Synthesen, diese Neutralität auch qualitativ bestimmt darzustellen.

d) Es ist noch anzugeben, wie die Totalität der Farben sich verhält. Die Farbe ist nämlich eine bestimmte. Diese Bestimmtheit ist nun nicht mehr nur die Bestimmtheit überhaupt, sondern als die wirkliche Bestimmtheit hat sie den Unterschied des Begriffs an ihr selbst; sie ist nicht mehr unbestimmte Bestimmtheit. Die Schwere, als das allgemeine, unmittelbare Insichseyn im Andersseyn, hat unmittelbar an ihr den Unterschied als unwesentlichen, einer so großen Masse; Größe und Kleine sind vollkommen qualitätslose; die Wärme hingegen, als

das in ihr Negative, hat ihn in der Verschiedenheit der Temperatur als Wärme und Kälte, die zunächst selbst nur der Größe angehören, aber eine qualitative Bedeutung erhalten. Die Farbe, als das wahrhaft Wirkliche, hat den unmittelbaren Unterschied als durch den Begriff gesetzten und bestimmten. Aus unserer sinnlichen Wahrnehmung wissen wir, daß Gelb, Blau, Roth, die Grundfarben sind, wozu noch Grün, als selbst die Farbe der Vermischung kommt. Das Verhältniß ist dieses, wie es sich in der Erfahrung zeigt: die erste Farbe ist gelb, ein heller Grund, und ein trübendes Medium, das von ihm durchhellt oder durchleuchtet wird, wie Herr Schulz sich ausdrückt. Daher scheint uns die Sonne gelb, eine oberflächliche Trübung. Das andere Extrem ist blau, wo das hellere Medium von der dunklern Grundlage durchschattet wird, wie sich gleichfalls Herr Schulz ausdrückt. Deswegen ist der Himmel blau, wo die Atmosphäre dunstig ist, und tief dunkelblau, fast ganz schwarzblau auf hohen Gebirgen z. B. den Schweizeralpen, auch im Luftballon, wo man über das trübe Medium der Atmosphäre hinaus ist. Blinzt man mit den Augen, so macht man die Kristall-Linse zu einem Prisma, indem man sie zur Hälfte bedeckt; und da sieht man in der Flamme auf der einen Seite Gelb, auf der andern Blau. Die Ferngläser sind, als Linsen, auch prismatisch, und zeigen daher Farben. Völlige Achromasie kann man nur hervorbringen, indem man zwei Prismen übereinander legt. Zwischen beiden Extremen, blau und gelb, welche die einfachsten Farben sind, fällt Roth und Grün, die nicht mehr so diesem ganz einfachen, allgemeinem Gegensatze angehören. Die eine Vermittelung ist das Roth, zu dem das Blaue sowohl, als das Gelbe gesteigert werden kann; das Gelbe wird leicht ins Rothe durch gesteigerte Trübung hinübergezogen. Bei dem Spektrum tritt im Violett schon Roth hervor, ebenso auf der andern Seite bei dem Gelben im Orange. Das Rothe entsteht, in sofern das Gelbe wieder durchschattet, oder das Blaue wieder

durchleuchtet wird; das Gelbe also mehr ins Dunkle gezogen, oder das Blaue mehr ins Helle, wird Roth. Das Roth ist die Vermittelung, die ausgesprochen werden muß — im Gegensatz von dem Grün, welches die passive Vermittelung ist — als die aktive Vermittelung, als die subjektive, individuelle Bestimmung Beider. Das Roth ist die königliche Farbe, das Licht, welches die Finsterniß überwunden, und vollkommen durchdrungen hat: dieses Angreifende für das Auge, dieses Thätige, Kräftige, die Intensität der beiden Extreme. Grün ist die einfache Vermischung, die gemeine Neutralität von Gelb und Blau; was man beim Prisma ganz deutlich sieht, wenn Gelb und Blau zusammenfallen. Als die neutrale Farbe ist Grün die Farbe der Pflanzen, indem aus ihrem Grün das weitere Qualitative derselben herausgeboren wird. Das Gelbe als das Erste ist das Licht mit der einfachen Trübung — die Farbe als unmittelbar daseyend, es ist eine warme Farbe. Das Zweite ist das Vermittelnde, wo der Gegensatz selbst doppelt dargestellt wird, als Roth und Grün; sie entsprechen dem Feuer und Wasser. Das Dritte ist Blau, eine kalte Farbe, die dunkele Grundlage, die durch ein Helles gesehen wird, — ein Grund, der nicht bis zur konkreten Totalität geht. Das Blau des Himmels ist, so zu sagen, der Grund, aus dem die Erde hervorgeht. Das Symbolische dieser Farben ist, daß Gelb die heitere, edle, in ihrer Kraft und Reinheit erfreuliche Farbe ist: Roth Ernst und Würde, mit Huld und Anmuth ausdrückt: Blau sanfte und tiefe Empfindungen. Weil Roth und Grün den Gegensatz machen, so springen sie leicht ineinander um; denn sie sind nah miteinander verwandt. Das Grün, intensiv gemacht, sieht roth aus. Nimmt man einen grünen Pflanzen-Extrakt (z. B. von Salwei) so sieht er ganz grün aus. Wenn man diese Flüssigkeit, die aber dunkel grün seyn muß, nun in ein gläsernes Gefäß gießt, das die Form eines Champagnerglases hat, und es gegen das Licht hält: so sieht man unten Grün, und oben das schönste

Purpur. Wo das Glas nämlich eng ist, erscheint Grün, dann geht es über durch Gelb ins Roth. Hat man diese Flüssigkeit in einer großen, weiten Flasche, so ist sie roth; läuft sie heraus, so sieht sie grün aus. Die Intensität macht sie also roth; oder vielmehr das Grün, intensiver gemacht, sieht roth aus. Die Lichtflamme sieht unten blau aus, denn da ist sie am dünnsten: oben sieht sie roth aus, weil sie da am intensivsten ist, wie denn auch die Flamme dort am wärmsten ist; unten ist so das Dunkele, in der Mitte ist die Flamme gelb.

e) Was objektiv nothwendig ist, knüpft sich auch im subjektiven Sehen zusammen. Sieht man eine Farbe, so wird die andere vom Auge gefordert: Gelb fordert das Violett, Orange das Blau, Purpur das Grün, und umgekehrt. Goethe nennt dieß daher geforderte Farben. Die gelb oder blau gefärbten Schatten in der Morgen- und Abenddämmerung beim Gegensatz des Mond- und Kerzenlichtes können hierher gezogen werden. Hält man, nach einem Versuche Goethe's, hinter einem Lichte ein rothes Glas, so hat man eine rothe Beleuchtung: hält man dazu noch eine andere Kerze, so ist der Schatten roth, worauf das rothe Licht; der andere Schatten sieht grün aus, weil das die geforderte Farbe zum Rothen ist. Das ist physiologisch. Da soll nun Newton einmal sagen, wo das Grün herkommt. Sieht man ins Licht und macht dann die Augen zu, so sieht man in einem Kreise die entgegengesetzte Farbe von der, welche man gesehen hat. Ueber dieß subjektive Bild ist folgender Versuch anzuführen: Ich hatte das Sonnenbild im Fokus einer Linse eine Zeitlang betrachtet. Das Bild, das mir im Auge blieb, wenn ich dasselbe schloß, war in der Mitte blau, und die übrige koncentrische Fläche schön meergrün: — jene Mitte von der Größe der Pupille, diese Umgebung größer, als die Iris, und etwas länglich. Bei Oeffnung des Auges blieb dieß Bild: auf einem dunkeln Grunde gesehen, war die Mitte ebenso schönes Himmelblau, und die Umgebung grün; auf einem hellen Grunde

gesehen aber wurde die Mitte gelb und die Umgebung roth. Legt man auf ein Blatt Papier eine rothe Siegellackstange und sieht sie eine Zeitlang an, und dann darüber hinaus, so sieht man einen grünen Schein. Die Pupurfarbe am bewegten Meer ist die geforderte Farbe; der erleuchtete Theil der Wellen erscheint grün in seiner eignen Farbe, und der beschattete in der entgegengesetzten purpurnen. Auf Wiesen, wo man nichts als grün sieht, sieht man bei mittlerer Helle des Himmels öfters die Baumstämme und Wege mit einem röthlichen Schein leuchten.

Man muß sich an das Goethesche Urphänomen halten. Kleinliche Erscheinungen, durch Verzwickungen hervorgebracht, sollen zum Einwand dienen. Schon die Newtonischen Versuche, sind verzwickt, schlecht, kleinlich gemacht, schmierig, schmutzig. In hundert Kompendien ist diese Farbentheorie nachgeschwatzt. Die von Goethe verfochtene Ansicht ist indessen nie ganz untergegangen, wie er dieß durch die Litteratur aufgezeigt hat. Man hat gegen Goethe gestritten, weil er Dichter, nicht Professor ist. Nur die sich Idiotismen, gewisse Theorien u. s. w. gelten lassen, gehören zum Handwerk; was die andern sagen, wird ganz ignorirt, als wenn es gar nicht vorhanden wäre; solche Leute wollen also oft eine Kaste bilden, und im ausschließlichen Besitz der Wissenschaft seyn, Andern kein Urtheil lassen: so z. B. die Juristen. Das Recht ist aber für Alle, ebenso die Farbe. In einer solchen Klasse bilden sich gewisse Grundvorstellungen, in die sie festgerannt ist. Spricht man nicht danach, so soll man dieß nicht verstehen, als ob nur die Gilde Etwas davon verstände. Das ist richtig; den Verstand jener Sache, diese Kategorie hat man nicht, — diese Metaphysik, nach der Sache die betrachtet werden soll. Philosophen werden vorzüglich so zurückgewiesen; sie haben aber gerade jene Kategorien anzugreifen.

## V. Der Galvanismus.

Den Anfang des Processes, und damit den ersten besondern Proceß macht die der Form nach unmittelbare

indifferente Körperlichkeit, welche die unterschiedenen Eigenschaften noch unentwickelt in die einfache Bestimmung der specifischen Schwere zusammengeeint hält, die Metallität. Die Metalle — die erste Art von Körpern, — nur verschieden, nicht begeistet gegen einander, sind Erreger des Processes dadurch, daß sie durch jene gediegene Einheit (an sich seyende Flüssigkeit, Wärme- und Elektricitäts-Leitungsfähigkeit) ihre immanente Bestimmtheit und Differenz einander mittheilen; als selbstständig zugleich, treten sie damit in Spannung gegen einander, welche so noch elektrisch ist. Aber an dem neutralen, somit trennbaren Medium des Wassers, in Verbindung mit der Luft, kann die Differenz sich realisiren. Durch die Neutralität, somit aufgeschlossene Differenzirbarkeit des (reinen oder durch Salz u. s. f. zur konkretern Wirkungsfähigkeit erhobenen) Wassers tritt eine reelle (nicht bloß elektrische) Thätigkeit des Metalles und seiner gespannten Differenz zum Wasser ein; damit geht der elektrische Proceß in den chemischen über. Seine Produktion ist Oxydirung überhaupt, und Desoxydirung oder Hydrogenation des Metalls (wenn sie so weit geht), wenigstens Entwickelung von Hydrogengas, wie gleichfalls von Oxygengas, d. i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimirt worden, auch in abstrakter Existenz für sich, wie zugleich im Oxyd (oder Hydrat) ihre Vereinigung mit der Base zur Existenz kommt; — die zweite Art der Körperlichkeit.

Nach dieser Exposition des Processes, in sofern er in seiner ersten Stufe vorhanden ist, ist die Unterscheidung der Elektricität von dem Chemischen des Processes überhaupt, und hier des Galvanischen insbesondere, so wie deren Zusammenhang eine klare Sache. Aber die Physik obstinirt sich, im Galvanismus als Proceß nur Elektricität zu sehen; so daß der Unterschied der Extreme und der Mitte des Schlusses zu einem bloßen Unterschiede von trockenen und feuchten Leitern, und Beide überhaupt unter der Bestimmung von Leitern zusammengefaßt werden.

Es ist nicht nöthig, hier auf nähere Modifikationen Rücksicht zu nehmen; daß die Extreme auch differente Flüssigkeiten seyn können, und die Mitte ein Metall — daß theils die Form der Elektricität festgehalten, theils das eine Mal vorherrschend gemacht, das andere Mal die chemische Wirksamkeit verstärkt werden kann: daß gegen die Selbstständigkeit der Metalle, welche Wasser und konkretere Neutralitäten, oder schon fertige chemische Entgegensetzung von Säuren oder Kaustischem zu ihrer Differenzirung brauchen, um in Kalke überzugehen, die Metalloide unselbstständig genug sind, um im Verhältniß zur Luft sogleich zu ihrer Differenzirung überzuspringen und Erden zu werden u. s. f. Diese und viele andere Partikularitäten ändern nichts, sondern stören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvanischen Processes, dem wir diesen ersten wohlverdienten Namen lassen wollen. Was die einfache und deutliche Betrachtung dieses Processes sogleich mit der Auffindung der einfachen chemischen Gestalt desselben in der Voltaischen Säule getödtet hat, ist das Grundübel der Vorstellung von feuchten Leitern. Damit ist das Auffassen, die einfache, empirische Anschauung der Thätigkeit, die im Wasser als Mittelglied gesetzt, und an und aus ihm manifestirt wird, beseitigt und aufgehoben worden. Statt eines thätigen, wird es als träger Leiter genommen. Es hängt damit dann zusammen, daß die Elektricität gleichfalls als ein fertiges, nur durch das Wasser wie durch die Metalle durchströmend, angesehen: daher denn auch die Metalle in sofern nur als Leiter, und gegen das Wasser als Leiter erster Klasse genommen werden. Das Verhältniß von Thätigkeit aber, schon von dem einfachsten an, nämlich dem Verhältniß des Wassers zu Einem Metall bis zu den vielfachen Verwickelungen, die durch die Modifikationen der Bedingungen eintreten, findet sich in Herrn Pohl's Schrift: „Der Proceß der galvanischen Kette, (Leipzig, 1826.)“ empirisch nachgewiesen, zugleich mit der ganzen Energie der

Anschauung und des Begriffs der lebendigen Naturthätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur diese höhere, an den Vernünftigen gemachte Forderung, den Verlauf des galvanischen und des chemischen Prozesses überhaupt als Totalität der Naturthätigkeit zu erfassen, dazu beigetragen, daß bisher die geringe Forderung wenig erfüllt worden ist, nämlich die, von dem empirisch nachgewiesenen Faktischen Notiz zu nehmen.

Zu ausgezeichnetem Ignoriren der Erfahrungen in diesem Felde gehört, daß zum Behufe der Vorstellung von dem Bestehen des Wassers aus Oxygen und Hydrogen das Erscheinen des Einen an dem Einen, des andern an dem entgegengesetzten Pole der Säule, in deren thätigen Kreis das Wasser gesetzt ist, als eine Zersetzung desselben so angegeben wird, daß von dem Pole, wo das Oxygen sich entwickelt, das Hydrogen als der von demselben ausgeschiedene andere Theil des Wassers, und ebenso von dem Pole, wo das Hydrogen sich entwickelt, das Oxygen sich heimlich durch die noch als Wasser existirende Mitte und respektive auch durcheinander hindurch auf die entgegengesetzte Seite begeben. Das Unstatthafte solcher Vorstellung in sich selbst wird nicht nur unbeachtet gelassen, sondern es wird auch ignorirt, daß bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Wassers, die jedoch so veranstaltet ist, daß eine, aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwickelung des Oxygengases an dem einem Pole und des Hydrogengases an dem andern auf gleiche Weise unter Bedingungen erfolgt, wo auch ganz äußerlicher Weise jenes für sich grundlose, heimliche Durchmarschiren der Gase oder molécules nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich ist: wie ebenso die Erfahrung verschwiegen wird, daß, wenn eine Säure und ein Alkali, an den entgegengesetzten entsprechenden Polen angebracht, Beide sich neutralisiren (wobei ebenso vorgestellt wird, daß zur Neutralisirung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenstehenden Seite sich auf die Seite des Alkali begebe,

wie ebenso sich zur Neutralisirung der Säure sich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenstehenden Seite), — daß, wenn sie durch eine Lakmustinktur verbunden werden, in diesem sensibeln Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch sie hindurch gehen sollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hierzu auch angeführt werden, daß die Betrachtung des Wassers als bloßen Leiters der Elektricität — mit der Erfahrung der schwächern Wirkung der Säule mit solcher Mitte, als mit andern konkretern Mitteln — die originelle Konsequenz hervorgebracht hat, daß (Biot: Traité de Phys. Tom. II. p. 506) *l'eau pure*, qui transmet une électricité forte, telle que celle, que nous excitons par nos machines ordinaires, devient *presqu' isolante* pour les faibles forces de l'appareil électromoteur (in dieser Theorie der Name der Voltaischen Säule). Zu der Kühnheit, das Wasser zu einem Isolator der Elektricität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit der Theorie, die sich selbst durch eine solche Konsequenz nicht erschüttern läßt, bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der Identificirung der Elektricität und des Chemismus, geschieht es ihr, daß sie vor dem so auffallenden Unterschied Beider, so zu sagen, zurückschreckt, aber dann damit sich beruhigt, daß dieser Unterschied unerklärlich sey. Gewiß! Wenn die Identificirung vorausgesetzt ist, ist eben damit der Unterschied zum Unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichsetzung der chemischen Bestimmtheit der Körper gegeneinander mit der positiven und negativen Elektricität sollte sich für sich sogleich als oberflächlich und ungenügend zeigen. Gegen das chemische Verhältniß, so sehr es an äußere Bedingungen, z. B. der Temperatur geknüpft, und sonst relativ ist, ist das elektrische vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leisesten Umstand fähig. Wenn ferner die Körper Einer Seite z. B. die Säuren durch ihre quantitativen

und qualitativen Sättigungsverhältnisse zu einem Kali genau gegeneinander unterschieden werden, so bietet dagegen der bloß elektrische Gegensatz, wenn er auch etwas Festeres wäre, gar nichts von dieser Art der Bestimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze sichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemischen Processe nicht beachtet, und zum Produkte geeilt wird, so ist dessen Verschiedenheit von dem Produkte des elektrischen Processes zu auffallend, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identificirung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Aeußerung dieser Befremdung halten, wie sie von Berzelius in seiner Schrift: Essai sur la théorie des proportions chimiques etc. (Paris 1819) naiv vorgetragen wird. S. 73 heißt es: Il s'élève pourtant ici une question, qui *ne peut* être *résolue* par *aucun phénomène* analogue *à la décharge* électro-*chimique* (chemische Verbindung wird der Elektricität zulieb Entladung genannt) — ils restent dans cette combinaison *avec une* force, qui est supérieure à toutes celles, qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques *ordinaires* — *ne nous éclairent pas* sur la cause de *l'union permanente* des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit. Die im chemischen Proceß vorkommende Veränderung der specifischen Schwere, Kohäsion, Gestalt, Farbe u. s. f., ferner aber der sauren, kaustischen, kalischen u. s. f. Eigenschaften sind bei Seite gestellt, und Alles in der Abstraktion von Elektricität untergegangen. Man werfe doch der Philosophie nicht mehr „ihr Abstrahiren von dem Besondern und ihre leeren Allgemeinheiten" vor! wenn über positiver und negativer Elektricität alle jene Eigenschaften der Körperlichkeit vergessen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphilosophie, welche das System und den Proceß der animalischen Reproduktion zum Magnetismus, das Gefäßsystem zur Elektricität potenzirt oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher

schematisirt, als jene Reduktion des konkreten körperlichen Gegensatzes beschaffen ist. Mit recht ist in jenem Falle solches Verfahren, das Konkrete ins Kurze zu ziehen, und das Eigenthümliche zu übergehen und in der Abstraktion wegzulassen verworfen worden. Warum nicht auch im vorliegenden?

Aber es wird noch ein Umstand der Schwierigkeit im Unterschiede des konkreten Processes von dem abstrakten Schema übriggelassen, nämlich die Stärke des Zusammenhangs der durch den chemischen Proceß zu Oxyden, Salzen u. s. f. verbundenen Stoffe. Diese Stärke kontrastirt für sich allerdings sehr mit dem Resultate der bloß elektrischen Entladung, nach welcher die zu positiver und negativer Elektricität erregten Körper gerade in demselben Zustande, und so unverbunden jeder für sich geblieben ist, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verschwunden ist. Dieser ist das eigentliche Resultat des elektrischen Processes; mit ihm wäre daher das Resultat des chemischen Processes nach jenem Umstande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Processe machen soll, zu vergleichen. Sollte sich nicht diese Schwierigkeit dadurch beseitigen lassen, daß angenommen würde, im Entladungsfunken sei die Verbindung der positiven und negativen Elektricität von derselben Stärke, als nur irgend der Zusammenhang einer Säure und eines Kalischen im Salze? Aber der Funke ist verschwunden, so läßt er sich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, daß ein Salz oder Oxyd noch ein weiteres Ding im Resultate des Processes über jenen elektrischen Funken ist. Für einen solchen Funken wird übrigens gleichfalls unstatthafterweise die Licht- und Wärme-Entwickelung, die im chemischen Processe erscheint, erklärt. Berzelius äußert über die angegebene Schwierigkeit: Est-ce l'effet d'une force *particulière* inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique? d. h. ob das Chemische nicht noch Etwas Verschiedenes im Körperlichen sey von der Elektricität? Gewiß und augenscheinlich! Ou

est-ce une propriété électrique, qui *n'est pas sensible* dans les phénomènes *ordinaires*? d. h. wie oben, in den eigentlichen elektrischen Erscheinungen. Diese Frage ist ebenso einfach bejahend zu beantworten: daß nämlich in der eigentlichen Elektricität das Chemische nicht vorhanden, und deswegen nicht wahrnehmbar, — daß das Chemische erst im chemischen Processe wahrnehmbar ist. Berzelius aber erwiedert auf den ersten Fall der Möglichkeit der Verschiedenheit der elektrischen und chemischen Bestimmung des Körpers: La permanence de la combinaison *ne devait pas être soumise* à l'influence de l'électricité. D. h. zwei Eigenschaften eines Körpers müssen, weil sie verschieden sind, in gar keiner Beziehung aufeinander stehen: die specifische Schwere des Metalls nicht mit dessen Orydation, der metallische Glanz, die Farbe, ebenso nicht mit dessen Orydation, Neutralisation u. s. f. Im Gegentheil aber ist es die trivialste Erfahrung, daß die Eigenschaften der Körper dem Einflusse der Thätigkeit und Veränderung anderer Eigenschaften wesentlich unterworfen sind; es ist die trockene Abstraktion des Verstandes, bei Verschiedenheit von Eigenschaften, die sogar schon demselben Körper angehören, vollkommene Trennung und Selbstständigkeit derselben zu fordern. Den andern Fall, daß die Elektricität doch die Gewalt habe, die starken chemischen Verbindungen zu lösen, ob diese gleich in der gewöhnlichen Elektricität nicht wahrnehmbar sey, erwidert Berzelius damit: Le rétablissement de la polarité électrique devait détruire même la plus forte combinaison chimique; und bejaht dieß mit dem speciellen Beispiel, daß eine Voltaische Säule (hier eine elektrische Batterie genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- und Zinkplatten von der Größe eines Fünf-Frankenstückes fähig sey, die Pottasche durch Hülfe des Quecksilbers aufzulösen, d. h. ihr Radical in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die gewöhnliche Elektricität, welche jene Gewalt nicht zeige, im Unterschiede von

der Aktion einer galvanischen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektricität die Aktion einer solchen Säule substituirt, mit der einfachen Wendung, daß sie eine batterie électrique genannt wird, wie vorhin der Name der Theorie für sie, appareil électromoteur, angeführt wurde. Aber jene Wendung ist allzu durchsichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Auflösung der Schwierigkeit, welche der Identificirung der Elektricität und des Chemismus im Wege stand, geradezu hier wieder vorausgesetzt wird, daß die galvanische Säule nur ein elektrischer Apparat und ihre Thätigkeit nur Elektricitäts-Erregung sey.

## VI. Das Leben.

Wir haben jetzt den Uebergang von der unorganischen zur organischen Natur, von der Prosa zur Poesie der Natur zu machen. Die Körper verändern sich im chemischen Proceß nicht oberflächlich, sondern nach allen Seiten: alle Eigenschaften gehen verloren, Kohäsion, Farbe, Glanz, Undurchsichtigkeit, Klang, Durchsichtigkeit. Selbst die specifische Schwere, welche die tiefste, einfachste Bestimmung zu seyn scheint, hält nicht aus. Eben im chemischen Proceß kommt die Relativität der gleichgültig erscheinenden Bestimmungen der Individualität als das Wesen in diesem Wechsel der Accidenzien zu Tage; der Körper zeigt die Flüssigkeit seiner Existenz, und diese seine Relativität ist sein Seyn. Wenn der Körper beschrieben werden soll, was er ist: so ist die Beschreibung nur vollendet, wenn der ganze Kreis der Veränderungen desselben angegeben worden; denn die wahrhafte Individualität des Körpers existirt nicht in einem einzelnen Zustande, sondern ist nur in diesem Kreislauf von Umständen erschöpft und dargestellt. Die Totalität der Gestalt hält nicht aus, und zwar weil sie nur eine besondere ist; dem individuellen Körper widerfährt so sein Recht, weil er ein endlicher ist, nicht zu beharren. So giebt es Metalle, welche den ganzen Kreis

von Farben durchlaufen, als Oxyde oder durch Säuren neutralisirt; auch können sie durchsichtige neutrale Salze bilden, wie die Salze überhaupt die Tödtung der Farbe sind. Sprödigkeit, Gediegenheit, Geruch, Geschmack verschwinden ebenso; das ist diese Idealität des Besonderen, die sich hier darstellt. Die Körper gehen den ganzen Kreis der Möglichkeit solcher Bestimmungen durch. Das Kupfer z. B. ist, als regulinisches Metall, seiner Farbe nach roth: schwefelsaures Kupfer giebt aber einen blauen Krystall, Wasser-Kupferoxyd als Niederschlag ist bergblau, ein salzsaures Kupferoxyd ist weiß; andere Oxyde des Kupfers sind grün, schwarzgrau, rothbraun u. s. w.; Kupfer-Lasur hat wieder eine andere Farbe u. s. f. Nach dem Agens ist die Reaktion verschieden, und der chemische Körper ist nur die Summe seiner Reaktionen. Die Totalität der Reaktionen ist nämlich nur als Summe vorhanden, nicht als unendliche Rückkehr zu sich selbst. In allen Reaktionen, worin der Körper mit andern in Oxydation und Neutralität zusammengeht, erhält er seine Bestimmtheit, aber nur als an sich seyende, nicht als existirende; das Eisen bleibt immer an sich Eisen, aber aber auch nur an sich, nicht in der Weise seiner Existenz. Es ist aber um Erhaltung der Existenz, nicht des Ansich zu thun: eben darum, daß das Ansich in der Existenz, oder die Existenz an sich sey. Der Kreis der besondern Reaktionen macht die allgemeine Besonderheit des Körpers aus; diese existirt aber nur an sich, und ist keine allgemeine Existenz. Nur im Feuer-Proceß ist die Thätigkeit immanent, — ein Augenblick eigenen Lebens, dessen Thätigkeit jedoch ist, seinem Tode zuzueilen. Weil aber die unmittelbare Gestalt, welche besondere Bestimmungen an ihr hat, hier untergeht, so liegt darin der Uebergang, daß das an sich Allgemeine der Bestimmtheit auch in die Existenz gesetzt sey; und das ist die Selbsterhaltung des Organischen. Es agirt und reagirt gegen die verschiedensten Potenzen; in jeder Reaktion ist es anders bestimmt, ebenso bleibt es aber auch Eine Einheit mit sich selbst. Diese an sich seyende Bestimmtheit der Art, die

nunmehr auch existirt, läßt sich mit Anderem ein, *unterbri* dieses Einlassen aber auch, und neutralisirt sich *nicht mit* der selben: sondern erhält sich im Processe, welcher *indessen durch* und sein Anderes bestimmt ist. Ist die unendliche *Form*, al die Seele der Individualität, noch in der *Gestalt* mate rialisirt, so ist sie herabgesetzt zu Einem, das nicht *unendlich* freie Form in sich selbst ist, sondern in seiner *Existenz* ein Seyendes, Beharrendes ist. Der unendlichen Form ist diese Ruhe aber zuwider: denn sie ist Unruhe, Bewegung, *Thätigkeit*; und erst so tritt sie hervor, als das, was sie an und für sich ist. Das Beharren ihrer Momente in der Gestalt, deren jedes als selbstständige Materie existiren kann, ist zwar auch ein in die Existenz Treten der unendlichen Form; aber hier hat das Eins derselben noch nicht die Wahrheit, die es ist. Indem nun aber der chemische Proceß eben die Dialektik darstellt, durch welche alle besondern Eigenschaften der Körper in die Vergänglichkeit gerissen werden (er ist dieß, die unmittelbaren Voraussetzungen, welche die Principien seiner Endlichkeit sind, zu negiren): so ist, was allein beharrt, die für sich seyende unendliche Form, die reine körperlose Individualität, die für sich ist, und für die das materielle Bestehen durchaus ein Veränderliches ist. Der chemische Proceß ist das Höchste, wozu die unorganische Natur gelangen kann; in ihm vernichtet sie sich selbst und beweiset die unendliche Form allein als ihre Wahrheit. So ist der chemische Proceß durch den Untergang der Gestalt der Uebergang in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem sich die unendliche Form als unendliche Form reell macht; d. h. die unendliche Form ist der Begriff, der hier zu seiner Realität kommt. Dieser Uebergang ist das Erheben der Existenz zur Allgemeinheit. Hier hat die Natur also das Daseyn des Begriffs erreicht; der Begriff ist nicht mehr als in sich seyend, nicht mehr versunken in ihr Außereinander-Bestehen. Das ist das freie Feuer a) als gereinigt von Materiatur; und b) im Daseyn materialisirt. Die

Momente des Bestehenden sind selbst zu dieser Idealität erhoben, haben nur dieß Seyn der Idealität und fallen nicht zum beschränkten Bestehen zurück; so haben wir die objektive Zeit, ein unvergängliches Feuer, das Feuer des Lebens, wie Heraklit das Feuer als Seele aussprach, und die trockenen Seelen als die besten.

Erst das Leben ist so das Wahre; es ist höher als die Sterne und die Sonne, die wohl ein Individuum, aber kein Subjekt ist. Als die Einheit des Begriffs und der nach Außen gekehrten Existenz, worin sich der Begriff erhält, ist das Leben, die Idee; und in diesem Sinne nennt auch Spinoza das Leben den adäquaten Begriff, was freilich noch ein ganz abstrakter Ausdruck ist. Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegensatze des Begriffs und der Realität. Das Leben ist, wo Inneres und Aeußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität u. s. w. ein und dasselbe ist. Die wahrhafte Bestimmung des Lebens ist, daß, bei der Einheit des Begriffs und der Realität, diese Realität nicht mehr in unmittelbarer Weise, in Weise der Selbstständigkeit sey, als Vielheit von existirenden Eigenschaften, die auseinander sind, sondern der Begriff schlechthin Idealität des gleichgültigen Bestehens sey. Indem die Idealität, die wir im chemischen Processe gehabt haben, hier gesetzt ist, so ist die Individualität in ihrer Freiheit gesetzt. Die subjektive, unendliche Form ist nun auch in ihrer Objektivität; was sie in der Gestalt noch nicht war, weil in dieser die Bestimmungen der unendlichen Form noch festes Daseyn als Materien haben. Der abstrakte Begriff des Organismus ist dagegen, daß die Existenz der Besonderheiten, indem diese als vorübergehende Momente eines Subjekts gesetzt sind, der Einheit des Begriffes angemessen ist: während im System der himmlischen Körper alle besonderen Momente des Begriffs für sich frei existirende, selbstständige Körper sind, die noch nicht unter die Einheit des Begriffs zurückgekehrt sind.

Das Sonnensystem ist der erste Organismus; er ist aber nur an sich, noch keine organische Existenz. Diese Riesenglieder sind selbstständige Gestalten, und die Idealität ihrer Selbstständigkeit nur ihre Bewegung; es ist nur ein Organismus des Mechanismus. Das Lebendige aber hat diese Riesenglieder der Natur in Einem, indem alles Besondere als erscheinend gesetzt ist. Im Leben ist das Licht so über das Schwere vollkommen Meister; das Lebendige ist also die Individualität, welche die weiteren Besonderungen der Schwere in sich subigirt hat, und thätig in sich selbst ist. Erst als sich aufhebende Realität ist das Sich-selbst-Erhalten des Begriffs gesetzt. Der Individualität des chemischen Körpers kann sich eine fremde Macht bemächtigen; das Leben hat aber sein Anderes an ihm selbst, es ist eine abgerundete Totalität in sich, — oder es ist Selbstzweck. War der erste Theil der Natur-Philosophie Mechanismus, das Zweite in seiner Spitze Chemismus, so ist dies Dritte Teleogie. Das Leben ist Mittel, aber nicht für ein Anderes, sondern für diesen Begriff; es bringt seine unendliche Form immer hervor. Schon Kant bestimmte das Lebendige als Zweck für sich selbst. Die Veränderung ist nur zum Behufe des Begriffs vorhanden, ist nur Veränderung des Andersseyns des Begriffs; und in dieser Negation des Negativen, in dieser absoluten Negativität allein ist es, daß er bei sich bleiben kann. Das Organische ist schon an sich das, was es wirklich ist; es ist die Bewegung seines Werdens. Aber was das Resultat ist, ist auch das Vorhergehende, — der Anfang ist dasselbe, was das Ende ist.

Weil das Leben, als Idee, die Bewegung seiner selbst ist, wodurch es sich erst zum Subjekte macht: so macht das Leben sich selbst zu seinem Andern, znm Gegenwurfe seiner selbst; es giebt sich die Form, als Objekt zu seyn, um zu sich zurückzukehren und zurückgekehrt zu sein. So ist erst im Dritten das Leben als solches vorhanden, da dessen Hauptbestimmung die

Subjektivität ist; die früheren Stufen sind nur unvollkommene Wege dahin. Und daher haben wir die drei Reiche: das Mineral-Reich, das Pflanzen-Reich, und das Thier-Reich.

Das Leben, das sich als das Andre seiner sich voraussetzt, ist erstens die geologische Natur; und so ist es nur der Grund und Boden des Lebens. Es soll zwar Leben seyn, Individualität, Subjektivität, ist aber nicht wahrhafte Subjektivität, nicht Zurückführung der Gegliederung in das Eins. Als im Leben müssen die Momente der Individualität, und der Rückkehr oder Subjektivität zwar vorhanden seyn; aber als unmittelbare müssen diese Seiten sich entfremdet seyn, d. h. sie fallen aus einander. Einerseits steht die Individualität, andrerseits der Proceß derselben: die Individualität existirt noch nicht als das thätige, idealisirende Leben, hat sich noch nicht zur Einzelheit bestimmt, sondern ist das erstarrte Leben, dem thätigen gegenüber. Es enthält die Thätigkeit auch, aber theils nur an sich, theils außer ihm; der Proceß der Subjektivität ist geschieden vom allgemeinen Subjekte selbst, da wir noch kein Individuum haben, das an sich schon in sich selbst thätig wäre. Das unmittelbare Leben ist also das sich entfremdete Leben; und so ist es die unorganische Natur des subjectiven Lebens. Denn unorganisch ist alle Aeußerlichkeit: wie z. B. für das Individuum die Wissenschaften seine unorganische Natur sind, insofern es dieselben noch nicht kennt, sondern sie sich nur in ihm regen, und an sich seine Vernünftigkeit sind, die es sich nur zu eigen machen muß. Die Erde ist ein Ganzes, das System des Lebens, aber als Krystall wie ein Knochengerüst, das als todt angesehen werden kann, weil seine Glieder noch formal für sich zu bestehen scheinen, und sein Proceß außer ihm fällt.

Das Zweite ist die Stufe der Reflexion, die beginnende, eigentlichere Lebendigkeit, worin das Individuum an ihm selbst seine Thätigkeit, der Lebensproceß ist, aber nur als Subjekt der Reflexion. Diese formelle Subjektivität ist noch nicht die

mit der Objektivität, dem Systeme der Gegliederung identische Subjektivität. Diese Subjektivität ist noch abstrakt, weil sie nur aus jener Entfremdung herkommt; es ist die spröde, punktuelle, nur individuelle Subjektivität. Das Subjekt besondert sich zwar, erhält sich als Subjektivität in seinem Beziehen auf Anderes, macht sich Glieder und durchdringt sie; aber das Formelle besteht darin, daß es sich noch nicht wahrhaft in diesem Beziehen erhält, sondern ebenso noch außer sich gerissen wird. Die Pflanze ist darum noch nicht wahrhafte Subjektivität, weil das Subjekt, indem es sich von sich unterscheidet und sich zu seinem Gegenstande macht, sich noch nicht mit den wahrhaft gegliederten Unterschieden vertrauen kann, die Rückkehr aus diesen aber erst die wahre Selbsterhaltung ist. Der Standpunkt der Pflanze ist also, sich nur formell von sich selbst zu unterscheiden, und nur so bei sich selbst bleiben zu können. Sie entfaltet ihre Theile, da diese ihre Glieder aber wesentlich das ganze Subjekt sind, so kommt sie zu keinen andern Unterschieden: sondern Blätter, Wurzeln, Stamm sind auch nur Individuen. Da hiermit das Reale, was die Pflanze producirt, um sich zu erhalten, nur das vollkommen Gleiche ihrer selbst ist, so kommt es auch nicht zu eigentlichen Gliedern. Jede Pflanze ist daher nur eine unendliche Menge von Subjekten; und der Zusammenhang, wodurch sie als ein Subjekt erscheinen, ist nur oberflächlich. Die Pflanze ist so die Ohnmacht, ihre Gegliederung nicht in ihrer Macht zu erhalten, da ihre Glieder ihr als selbstständige entfliehen; und die Unschuld der Pflanze ist dieselbe Ohnmacht des Sich auf das Unorganische Beziehens, worin ihre Glieder zugleich andere Individuen werden. Dieses zweite Reich ist das Wasserreich, das Reich der Neutralität.

Das dritte Reich ist das Feuerreich, die individuelle Subjektivität als vollkommene Lebendigkeit, — die Einheit der Pflanze und der Unterschiede. Diese Subjektivität ist Gestalt, wie das erste System von Formen; die Glieder sind aber

zugleich nicht Theile, wie noch bei der Pflanze. Das Animalische erhält sich in seinem Andersseyn, aber dieses ist ein wirklicher Unterschied; und zugleich ist das System dieser seiner Glieder ideell gesetzt. So erst ist das Lebendige Subjekt, Seele, das Aetherische, der wesentliche Proceß der Gegliederung und Ausbreitung: aber so daß dieses Gestalten unmittelbar zeitlich gesetzt, der Unterschied ewig zurückgenommen wird. Das Feuer entläßt sich zu Gliedern, es wird immer in's Produkt übergegangen; und dieses wird immer zur Einheit der Subjektivität zurückgeführt, indem jener Selbstständigkeit unmittelbar aufgezehrt wird. Das animalische Leben ist also der sich in Raum und Zeit auslegende Begriff. Jedes Glied hat die ganze Seele in sich, ist nicht selbstständig, sondern nur als mit dem Ganzen verbunden. Die Empfindung, das Sich-selbst-in-sich-Finden ist das Höchste, was erst hier vorhanden ist; das ist das Eins-Bleiben mit sich in der Bestimmtheit, in der Bestimmtheit frei bei sich selbst zu sein. Die Pflanze findet sich nicht in sich, weil ihre Glieder selbstständige Individuen gegen sie sind. Der ausgelegte Begriff des Lebens ist die animalische Natur; erst hier ist wahrhafte Lebendigkeit vorhanden. — Diese drei Formen machen das Leben aus.

## VII. Der Tod.

Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten, innerhalb seiner vorgehenden Processes. Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet: aber hiermit, insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine abstrakte Objectivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich

abgestumpft, verknöchert hat, und das Leben zur proceßlosen Gewohnheit geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tödtet.

Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dies nur die eine und zwar die abstrakte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichseyn der Wirklichkeit und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen. Das letzte Außersichsein der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur an sich seyende Begriff ist damit für sich geworden. — Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren Objektivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die konkrete Allgemeinheit ist; so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Daseyn hat, — der Geist.

Ueber dem Tode der Natur, aus der todten Hülle geht eine schönere Natur, geht der Geist hervor. Das Lebendige endet mit dieser Trennung und diesem abstrakten Zusammengehen in sich. Aber Eins widerspricht dem Andern: a) Was zusammengegangen, ist darum identisch, — Begriff oder Gattung und Realität, oder Subjekt und Objekt nicht mehr getrennt; b) und was sich abstößt und getrennt hat, ist eben darum nicht abstrakt identisch. Die Wahrheit ist ihre Einheit als Unterschiedener, so daß in diesem Zusammengehen und in dieser Trennung eben damit nur der formelle Gegensatz sich aufgehoben hat wegen der an sich seienden Identität, und ebenso wegen der Trennung nur die formelle Identität sich negirt hat. Konkreter ausgedrückt, heißt dieß: der Begriff des Lebens, die Gattung, das Leben in seiner Allgemeinheit stößt seine in sich total ge-

wordene Realität von sich ab, aber ist an sich identisch mit derselben, ist Idee, erhält sich absolut, ist das Göttliche, Ewige, bleibt also in derselben; und es ist nur aufgehoben worden die Form, die natürliche Unangemessenheit, die nur noch abstrakte Aeußerlichkeit der Zeit und des Raumes. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur, aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existirt. In der Ortsbewegung hat das Thier sich zwar vollends von der Schwere entbunden, in der Empfindung fühlt es sich, in der Stimme hört es sich; im Gattungsproceß existirt die Gattung aber auch nur als Einzelnes. Da diese Existenz nun der Allgemeinheit der Idee immer noch unangemessen ist, so muß die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen. Statt also, daß das dritte im Gattungsprozeß wieder zur Einzelheit herabfällt, ist die andere Seite, der Tod, das Aufheben des Einzelnen, und damit das Hervorgehen der Gattung, des Geistes; denn die Negation des Natürlichen, d. h. der unmittelbaren Einzelheit, ist dieß, daß das Allgemeine, die Gattung gesetzt wird, und zwar in Form der Gattnng. An der Individualität ist diese Bewegung Beider der Verlauf, der sich aufhebt, und dessen Resultat das Bewußtsein ist, die Einheit, die an und für sich selbst Einheit Beider ist, als Selbst, nicht nur als Gattung im innern Begriff des Einzelnen. Die Idee existirt hiermit in dem selbstständigen Subjekte, für welches, als Organ des Begriffs, Alles ideell und flüssig ist; d. h. es denkt, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit, d. h. sich selbst. Indem so jetzt das Allgemeine für das Allgemeine ist, ist der Begriff für sich; dieß kommt erst im Geiste zum Vorschein, worin der Begriff sich gegenständlich macht, damit aber die Existenz des Begriffs als Begriffs gesetzt ist. Das Denken, als dieß für sich selbst seyende All-

gemeine, ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist.

Dieß ist der Uebergang des Natürlichen in den Geist; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, und aus dieser Aeußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen, und mit sich zu versöhnen. Aber es ist einseitig, den Geist so als Werden aus dem Ansich nur zum Fürsichseyn kommen zu lassen. Die Natur ist zwar das Unmittelbare, — aber ebenso, als das dem Geiste Andere, nur ein Relatives: und damit, als das Negative, nur ein Gesetztes. Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor, als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei, und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstrakt sich erfassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieß Thun des Geistes ist die Philosophie. —

Hiermit haben wir unsere Naturbetrachtung bis an ihre Grenze geführt. Der Geist, der sich erfaßt hat, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben. Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung, worin er seine besondere

Denk- und Anschauungsweise abthut. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Nothwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie. Die Gestalten der Natur sind nur Gestalten des Begriffs, jedoch im Elemente der Aeußerlichkeit, deren Formen zwar, als die Stufen der Natur, im Begriffe gegründet sind; aber auch, wo dieser sich in der Empfindung sammelt, ist er immer noch nicht das Beisichseyn des Begriffes als Begriffes. Die Schwierigkeit der Naturphilosophie liegt eben darin, einmal, daß das Materielle so widerspenstig gegen die Einheit des Begriffes ist, und dann, daß ein Detail den Geist in Anspruch nimmt, das sich immer mehr häuft. Aber dessen ungeachtet muß die Vernunft das Zutrauen zu sich selbst haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht, und die wahrhafte Gestalt des Begriffes, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr zeigen wird.

---

# III. Zur Psychologie.

## Einleitung.

### 1

Die Erkenntniß des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dieß absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniß nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Eben so wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntniß, welche von anderen Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannte

Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntniß, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniß des Allgemeinen des Menschen, und damit wesentlich des Geistes, Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.

Die empirische Psychologie hat den konkreten Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniß des Konkreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß theils das Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u. s. f. hielt und die spekulative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegen einander selbstständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder was auf dasselbe herauskommt, ebenso vorgestellten Thätigkeiten. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der Freiheit des Geistes und von dem Determinirtwerden desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürf-

niß hier zu begreifen. Insbesondere haben die Erscheinungen des animalischen Magnetismus in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die substantielle Einheit der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt und eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als nothwendig gezeigt wird.

2.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden und der Geist hat sich als die zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für-sich-seiende Allgemeinheit in sich.

Diese Allgemeinheit ist auch sein Dasein. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation. Es ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Aeußerung und Aeußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre, so daß er nicht Etwas offenbart, sondern

seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit.

3.

Das Absolute ist der Geist; dieß ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dieß war hier der Vorstellung gegeben, und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

## I. Die Empfindung.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner besondersten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit beschränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Seyn, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, Alles, was im geistigen Bewußtseyn und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anders, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genüge nicht, daß Grundsätze,

Religion u. s. f. nur im Kopfe seyen, sie müssen im Herzen, in der Empfindung seyn. In der That, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtseyn überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, daß eben so sehr als er in Mir, dem abstrakten Ich, überhaupt gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseyns, er ist also als mein eigenstes gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz nnd dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dieß Ungetrenntseyn, insofern es nicht zum Ich des Bewußtseyns, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des Mein-eigenseyn besitzen, als die Empfindung überhaupt und der Komplex derselben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. — Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das Herz gut seyn müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sey, wodurch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht, u. s. f. gerechtfertigt sey, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur nichtsagendes oder vielmehr schlechtes-sagendes sey, sollte für sich nicht nöthig seyn erinnert zu seyn. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja daß aus dem Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird — wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, eben sosehr als es noch

heutigstags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

## II. Die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren, welches Subjekt zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle festbleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der anderen Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subjekt das präsente Bewußtseyn der geordneten Totalität seine individuelle Welt, in deren System er jeden vorkommenden besonderen Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung u. s. f. subsumirt, und an die verständige Stelle desselben einordnet, es ist der herrschende Genius über diese Besonderheiten. Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen, aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrthum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt. Es ist aber im Konkreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige aber ihrem Gehalt nach geringfügige Leidenschaft des Hasses u. s. f. gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich als

ein Außersichseyn des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den Widerspruch eines leiblich, seyend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtseyn ist. Der Geist als nur seyend bestimmt, in sofern ein solches Seyn unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. — Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die anderen Leidenschaften und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Haß des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, von welcher dasselbe sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dieß Böse im Herzen, weil dieses als unmittelbar natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte psychische Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, daß die Verrücktheit nicht abstrakter Verlust der Vernunft weder nach der Seite der Intelligenz, noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft, wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung — Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

## III. Die Gewohnheit.

Die Gewohnheit ist ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich, die Gewohnheit ist die zu einem natürlich seyenden, mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f. in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichlichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils nur formell als nur in das Seyn der Seele gehörig, theils nur relativ, in sofern sie eigentlich nur bei übeln Gewohnheiten stattfindet, oder in sofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit. — Die wesentliche Bestimmung ist die Befreiung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: a) die unmittelbare Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder, Wohlgeschmack u. s. f.) so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück ist eine Stärke, daß indem der Frost u. s. f. das Unglück von dem

Menschen allerdings empfunden wird, solche Affektion zu einer Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit nur herabgesetzt ist; das allgemeine Seyn der Seele erhält sich als abstrakt für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtseyn, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit ist nicht mehr damit verwickelt. b) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dieß ist die vernünftige Befreiung von denselben, die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie wie ihre Befriedigung als Momente in der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. — c) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstrakte Seyn der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjektiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äußerliches Seyn und Schranke bestimmt, — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseyns in sich selbst gegen ihre erste Natürlichkeit und Unmittelbarkeit; die Seele ist damit nicht mehr in erster unmittelbarer Identität, sondern muß als äußerlich erst dazu herabgesetzt werden. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte und die unmittelbare Leiblichkeit eine besondere Möglichkeit (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zweckes darein ist dieß, daß die an sich seyende Idealität des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität gesetzt worden, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihr existire. Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrumente

gemacht, daß, wie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten) in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig geäußert hat.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lang, als er es bewußtlos will. Ebenso Sehen und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in einem einfachen Akt vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchdrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbst ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh), die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Partikuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als konkrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sey, damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre,

weder in ihm bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sey. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

## IV. Das sinnliche Wissen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seyenden ist. Wir haben uns eben so sehr unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.

Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen eben sowohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, als worin er sich ausbreitet, hinaus, — als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste, denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich.

Diese Gewißheit aber giebt in der That sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dieß aus: es ist, und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtseyn seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich, oder Ich bin darin nur als reiner dieser, und der Gegenstand nur als reines dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache, nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hiebei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich

gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittlung: Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist, sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dies reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner dieser, der einzelne weiß reines dieses, oder das einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, wie Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflektiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein anderes, nämlich die Sache, und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache,

unmittelbar seiende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das unwesentliche und vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist, das Wahre, und das Wesen; er ist gleichgültig dagegen ob er gewußt wird oder nicht, er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird, das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu sein, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektiren und nachzudenken, was er in Wahrheit sein möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Diese? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Itzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Itzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Itzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Itzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schaal geworden ist.

Das Itzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h., es wird behandelt, als das, für was es ausgegeben wird, als ein seyendes; es erweist sich aber vielmehr, als ein nicht seyendes. Das Itzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich nicht gegen den Tag, der es

Jtzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jtzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes, denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach, als zuvor, Jtzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig der Tag und die Nacht sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dieß sein Andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein nicht dieses wie jenes zu seyn, nennen wir ein allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das wahre der sinnlichen Gewißheit.

Als ein allgemeines sprechen wir auch das sinnliche aus; was wir sagen, ist Dieses, das heißt das allgemeine Diese; oder: es ist; das heißt das Seyn überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir sprechen das allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung und da das allgemeine das wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form, des Diesen, mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: das Hier ist nicht der Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend ein Verschwinden des Hauses, Baumes und sofort und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses

zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als unmittelbares, sondern ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraktion oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Itzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit, denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist itzt in dem entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nur im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens, und so fort; das Verschwinden des einzelnen Itzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich sie festhalte. Das Itzt ist Tag, weil ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, dieser, sehe den

Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der andern. Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und sofort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie Itzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Itzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Itzt oder ein einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Itzt, einzelne; ebenso indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sag ich überhaupt alle Ich; jeder ist das, was ich sage; Ich, dieser, einzelne, Ich. Wenn der Wissenschaft diese Forderung, als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein so genanntes dieses Ding, oder einen diesen Menschen, zu deduciren, konstruiren, a priori zu finden oder wie man dies ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung sage, welches dieses Ding oder welchen diesen Ich, sie meine; aber dies zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder im Gegenstande, noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist, denn an beiden ist das was Ich meine, vielmehr ein unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen dasjenige Itzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt, oder ist. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr Wesen zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beiden Fällen geschehen

ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität seyn sollte. Es ist also nur die ganze sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als Unmittelbarkeit festhält, und hiedurch alle Entgegensetzung, die im vorhergehenden stattfand, aus sich ausschließt.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baumes, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Itzt, als Tages, das in ein Itzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich dieses behaupte also, das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier, als Nichtbaum sieht, oder daß Ich selbst ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Itzt als Nichttag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei, das Itzt ist Tag, oder auch dabei, das Hier ist Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Itzt selbst miteinander, sondern halte an einer unmittelbaren Beziehung fest: das Itzt ist Tag.

Da hiemit diese Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Itzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Itzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Itzt oder Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung, denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt

der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesen Ich, welches das Gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Itzt gezeigt; dieses Itzt. Itzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Itzt, das ist, ist ein anderes, als das gezeigte, und wir sehen, daß das Itzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Itzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen, es ist nicht, und um das Sein war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen, nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1) Ich zeige das Itzt auf es ist als das wahre behauptet; Ich zeige es aber als gewesenes, oder als ein aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) Itzt behaupte ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen aufgehoben ist. 3) Aber das gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Ich, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Itzt ist. Das Itzt und das Aufzeigen des Itzt ist also so beschaffen, daß weder das Itzt noch das Aufzeigen des Itzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein anderes gesetzt, oder das diese wird aufgehoben, und dieses Anderssein, oder Aufheben des ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflektirte Erste, ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein unmittelbares war, sondern es ist eben ein in sich reflektirtes, oder einfaches, welches im Anderssein bleibt, was es ist; ein Itzt, welches absolut viele Itzt ist, und dieß ist das wahrhafte Itzt;

das Itzt als einfacher Tag, das viele Itzt in sich hat, Stunden; ein solches Itzt, eine Stunde, ist eben so viele Minuten, und diese Itzt gleichfalls viele Itzt und sofort. Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Itzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Itzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Itzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier ist, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst, ebenso dieses vielfache anders-seyn in Oben, Unten und sofort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andere Hier, aber diese verschwinden ebenso, das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Komplexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt, er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufheben nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier, in das allgemeine Hier, zu seyn, welches wie der Tag eine einfache Vielheit der Itzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung; und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorn an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und sogar als Resultat des Skepticismus aufgestellt

wird, die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen Diesen für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn, aber vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtseyn hebt eine solche Wahrheit, wie zum Beispiel: das Hier ist ein Baum, oder das Itzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus, und was in dieser, die erste aufhebenden Behauptung, wieder eine eben solche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es sofort ebenso auf, und wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dies erfahren, was wir gesehen haben, das dieses nämlich als ein allgemeines, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rücksicht auf das praktische zu anticipiren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniß des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie

auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäß vorher gehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meinen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn äußerer Gegenstände, welche noch genauer, als wirkliche absolut einzelne, ganz persönliche individuelle Dinge, deren jedes seines absolut-gleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dieß Daseyn habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dieß schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen, angehört, unerreichbar ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müßten sie Andern überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht ist, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meinen also wohl dieses Stück Papier, das hier ein ganz anderes, als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche Dinge, äußere oder sinnliche Gegenstände, absolut einzelne Wesen und sofort, d. h. sie sagen von ihnen nur das Allgemeine, daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, blos Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das allerallgemeinste, und damit vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz allgemeines, denn Alle

sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, d. h., ein Allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen nehme ich wahr.

## V. Die Sprache.

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein gegebenes und räumliches, erhält, in sofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Daseyn in der Zeit, — ein Verschwinden des Daseyns, in dem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit, ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetztseyn, — der Ton, die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, giebt den Empfindungen Anschauungen, Vorstellungen ein zweites höheres, als ihr unmittelbares Daseyn, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Für das elementarische Material der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Princip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang,

tönende Gegenstände, beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne (Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f., man hat deren vielleicht mehr als 100 gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue) besitzt; ein solcher Ueberfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objekte sich beziehenden, als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Artikulation, gleichsam als einer Gebehrde der leiblichen Sprachäußerung. Man hat so für jeden Vokal und Konsonanten, wie für deren abstrakte Elemente (Lippen-Gebehrde, Gaumen- Zungengebehrde) und dann ihre Zusammensetzungen die eigenthümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Aeußerlichkeiten als Bildungsbedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutenheit modificirt, wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt, und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet, dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erst gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker, die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen kann auch der

Schriftsprache, jedoch hier nur im Vorbeigehen erwähnt werden; sie ist nur eine weitere Fortbildung im besonderen Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hyroglyphenschrift die Vorstellungen durch räumliche Figuren, die Buchstabenschrift hingegen durch Töne, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe und dergl.) stattfindet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten, für sehr wünschenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönizien der Fall war und gegenwärtig in Kanton geschieht) vielmehr das Bedürfniß der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende, fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen von Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre inneren Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß nun damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung eintreten müßte. Geschieht dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen und mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich sinnlose Aeußerlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den

Ausdruck einer Art von Definition fordert, und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch seyn sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer specifisch seyn sollenden Eigenschaft faßt. — Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Antheil des geringeren Theils eines Volkes seyn, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält. — Die Ausbildung der Tonsprache hängt zugleich aufs genauste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Artikulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen, selbst bis auf 10, ja 20, so daß im Sprechen der Unterschied blos durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen chinesich zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Akcentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegentheil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen, der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere; in ihr ist das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigste Art der Aeußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtseyn gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysirt, d. i. dieß Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen

Elemente (die Urgebehrden des Artikulirens) reducirt; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vortheil der Tonsprache, daß in ihr, wie in dieser die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphen-Sprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der vorangehenden Analyse der Vorstellungen, woraus denn leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen, (wie bei der chinesischen Koua der einfache grade, und der in 2 Theile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphen-Sprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Seyn für sich nichts zu denken giebt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur thut die vorstellende Intelligenz dieß, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstrakteren Momenten, in welche sie analysirt worden, wieder zusammen zu fassen, sondern auch das Denken resumirt den konkreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen

geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfniß, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen, die aus mehren Buchstaben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehren Vorstellungen darstellen, zu haben. —

Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Werth dieser Schriftsprachen aus. Alsdann ergiebt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehung konkreter geistiger Vorstellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Produkte ebenso wieder zu analysiren sind, auf die mannigfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neueren Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung, sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine eben so statarische Philosophie als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjekt zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigenthümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittelung der Töne nicht im Bewußtseyn vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinen Tönen

zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, die die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelte, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein lautes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der anderen; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar, und unbedingt durch Sprechen.

## VI. Das praktische Gefühl.

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit formell, so daß er sich findet als in seiner innerlichen Natur bestimmte Einzelnheit. Er ist so praktisches Gefühl. Darin hat er, da er an sich mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als unmittelbar einzelnen, hiermit auch als natürlichen, zufälligen und subjektiven Inhalt, der ebensowohl aus der Partikularität des Bedürfnisses, des Meinens u. s. f., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjektivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen sein kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Mensch in sich haben, an seine wohlwollenden Neigungen u. s. f., an sein Herz überhaupt d. i. an das Subjekt, in sofern in ihm alle die verschiedenen, praktischen Gefühle vereinigt sind, appellirt wird, so hat dieß 1. den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2. und dann, in sofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die Totalität sein kann. Aber eben so kann das Gefühl einseitig, unwesentlich,

schlecht sein. Das Vernünftige, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits thörigt, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Uebergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Eben so thörigt ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit und was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen statt, finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, in sofern er in sich allgemein ist, d. h. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen dem Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, los zu machen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, Gott, Recht, Sittlichkeit auch gefühlt werden können. Das Gefühl ist aber nichts anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewußtseyn auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es verdächtig, und sehr wohl mehr als dieß, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, Recht, Pflicht, Gesetz festzuhalten, weil das, was mehr in jener als in dieser ist, nur die besondere Subjektivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es

ungeschickt sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulassen und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht, vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelnheit; ihr Inhalt ist das Gegentheil gegen den der Rechte und Pflichten, eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

---

# IV. Zur Rechtsphilosophie.

## Einleitung.

Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend, indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtseyn ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Daseyn des Willens aus.

Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff,

die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisiren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sey, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen, und der erscheinende Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntseyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtseyn ist.

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus, da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich Allgemeine ist, so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtseyn der Intelligenz gesetzt mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz, — der Inhalt befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte.

Diese Realität überhaupt als Daseyn des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjektiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv

und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewußtseyn anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Daseyn bringt. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist in sofern der Schein des Unterschieds der Rechte und Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an eine Sache nicht blos Besitz, sondern als Besitz einer Person ist es Eigenthum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d. i. als Person zu seyn, was in das Verhältniß der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu respektiren, entwickelt. Die moralische Pflicht überhaupt ist in mir als freiem Subjekt, zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Daseyn nur in mir hat, und nur subjektive Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloß moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Nothwendigkeit, auch Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind ebensosehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. s. f. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten u. s. f., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdienste, u. s. f., Pflichten und eben so ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre

Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten, aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt die Erscheinung der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der Werth bei dem Austausche mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

### Eintheilung.

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst unmittelbar, und daher als einzelner, — die Person; das Daseyn, welches diese ihrer Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches ist das formelle, abstrakte Recht.

B. in sich reflektirt, so daß er sein Daseyn innerhalb seiner hat, und hierdurch zugleich als partikulärer bestimmt ist, das Recht des subjektiven Willens, — die Moralität.

C. der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

## I. Die Person.

1. Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit, in sich einzelner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weitern Inhalt bestimmter Zwecke, und als ausschließende Einzelnheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.

Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die

formelle, die selbstbewußte sonst inhaltslose einfache Beziehung an sich in seiner Einzelnheit — das Subjekt ist äußere Person. In dieser Persönlichkeit liegt, daß ich als dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb, und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß. —

Die Persönlichkeit fängt erst an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtseyn überhaupt von sich hat als konkretem auf irgend eine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen seiner als Gegenstandes, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, in sofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seyende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur Selbstbewußtseyn, — Bewußtseyn von sich, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen noch äußerlichen Gegensätzen ist, der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so Person ist.

2. Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sey eine Person und respektire die Andern als Personen.

3. Die Besondernheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewußtseyns des Willens, aber in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung

der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben u. s. f. Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder meine Wahl an, ebenso wenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht.

In Beziehung auf die konkrete Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weiteren Inhalt das abstrakte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung daher nur eine Erlaubniß oder Befugniß. Die Nothwendigkeit dieses Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraktion auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es giebt daher nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zu Grunde liegen.

4. Die beschließende und unmittelbare Einzelnheit der Person verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht, aber dieser als in sich unendlich und allgemein ist die Beschränkung, nur subjektiv zu seyn, widersprechend und nichtig. Sie ist das Thätige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen.

## II. Die Strafe.

1. Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Daseyn meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseyns gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.

2. In sofern es der daseyende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Daseyn in die Sphäre eines quantitativen Umfangs, so wie qualitativer Bestimmungen eingetreten, somit darnach verschieden ist, so macht es eben so einen Unterschied für die objektive Seite der Verbrechen aus, ob solches

Daseyn und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiermit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit, (wie im Mord, Sklaverei, Religionszwang u. s. f.) oder nur nach einem Theile, so wie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.

Die stoische Ansicht, daß es nur Eine Tugend und Ein Laster giebt, die drakonische Gesetzgebung, die jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft, wie die Rohheit der formellen Ehre, welche die unendliche Persönlichkeit in jede Verletzung legt, hat dieß gemein, daß sie bei dem abstrakten Denken des freien Willens und der Persönlichkeit stehen bleiben, und sie nicht in ihrem konkreten und bestimmten Daseyn, das sie als Idee haben muß, nehmen. — Der Unterschied von Raub und Diebstahl z. B. bezieht sich auf das Qualitative, daß bei jenem Ich auch als gegenwärtiges Bewußtseyn, also als diese subjektive Unendlichkeit verletzt und persönliche Gewalt gegen mich verübt ist. Manche qualitative Bestimmungen, wie die Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit, haben in den weiter bestimmten Verhältnissen ihren Grund, aber sind auch öfters erst auf dem Umwege der Folgen, statt aus dem Begriffe der Sache, aufgefaßt; — wie eben das gefährlichere Verbrechen für sich in seiner unmittelbaren Beschaffenheit eine dem Umfange oder der Qualität nach schwerere Verletzung ist. Die subjektive moralische Qualität bezieht sich auf den höheren Unterschied, in wiefern ein Ereigniß und That überhaupt eine Handlung ist, und betrifft deren subjektive Natur selbst.

3. Die geschehene Verletzung des Rechts als Rechts ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.

Die Verletzung als nur an dem äußerlichen Daseyn oder

Besitze ist ein Uebel, Schaden an irgend einer Weise des Eigenthums oder Vermögens; die Aufhebung der Verletzung als einer Beschädigung ist die civile Genugthuung als Ersatz, insofern ein solcher überhaupt Statt finden kann.

Die Verletzung aber, welche dem an sich seyenden Willen (und zwar hiermit ebenso diesem Willen des Verletzers, als des Verletzten und Aller) widerfahren, hat an diesem an sich seyenden Willen als solchem keine positive Existenz, so wenig als an dem bloßen Produkte. Für sich ist dieser an sich seyende Wille (das Recht, Gesetz an sich) vielmehr das nicht äußerlich Existirende und insofern das Unverletzbare. Ebenso ist die Verletzung für den besonderen Willen des Verletzten und der Uebrigen nur etwas Negatives. Die positive Existenz der Verletzung ist nur als der besondere Wille des Verbrechers. Die Verletzung dieses als eines daseyenden Willens also ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde und ist die Wiederherstellung des Rechts.

4. Die Theorie der Strafe ist eine der Materien, die in der positiven Rechtswissenschaft neuerer Zeit am schlechtesten weggekommen sind, weil in dieser Theorie der Verstand nicht ausreicht, sondern es wesentlich auf den Begriff ankommt. — Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Uebel überhaupt betrachtet wird, so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Uebel blos deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Uebel vorhanden ist. Dieser oberflächliche Charakter eines Uebels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe der Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs- Besserungs- u. s. w. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder bloß um ein Uebel, noch um dieß oder jenes Gute zu thun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht oder Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die

objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substantielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, bei Seite gestellt, und es folgt von selbst, daß der moralische Gesichtspunkt, die subjektive Seite des Verbrechens, vermischt mit trivialen psychologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung (als ob solche nicht durch die Freiheit eben sowohl zu etwas nur Zufälligen herabgesetzt würde) — zum Wesentlichen wird. Die verschiedenen Rücksichten, welche zu der Strafe als Erscheinung und ihrer Beziehung auf das besondere Bewußtseyn gehören, und die Folgen auf die Vorstellung (abzuschrecken, zu bessern u. s. f.) betreffen, sind an ihrer Stelle und zwar vornehmlich bloß in Rücksicht der Modalität der Strafe, wohl von wesentlicher Betrachtung, aber setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sei. In dieser Erörterung kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen und zwar nicht als die Hervorbringung eines Uebels, sondern als Verletzung des Rechts als Rechts aufzuheben ist; sie ist das wahrhafte Uebel, das wegzuräumen ist, und worin sie liege, der wesentliche Punkt; so lange die Begriffe hierüber nicht bestimmt erkannt sind, so lange muß Verwirrung in der Ansicht der Strafe herrschen.

Die Feuerbachische Straftheorie begründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn Jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe, Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre

und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt. Aber die Drohung, die im Grunde den Menschen empören kann, daß er seine Freiheit gegen dieselbe beweist, stellt die Gerechtigkeit ganz bei Seite. Der psychologische Zwang kann sich nur auf den qualitativen und quantitativen Unterschied des Verbrechens beziehen, nicht auf die Natur des Verbrechens selbst, und die Gesetzbücher, die etwa aus dieser Lehre hervorgegangen sind, haben somit des eigentlichen Fundaments entbehrt.

5. Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht, — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seyender Wille, ein Daseyn seiner Freiheit, sein Recht; sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseyenden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumirt werden darf.

Beccarria hat dem Staate das Recht zur Todesstrafe bekanntlich aus dem Grunde abgesprochen, weil nicht präsumirt werden könne, daß im gesellschaftlichen Vertrage die Einwilligung der Individuen, sich tödten zu lassen, enthalten sei, vielmehr das Gegentheil angenommen werden müsse. Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen als Einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigenthum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert. Ferner ist nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als

Vernünftiges geehrt. Diese Ehre wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und Maßstab seiner Strafe genommen wird; — ebenso wenig auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung. — Ferner in Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nämlich als Strafe, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.

Was Beccaria verlangt, daß der Mensch nämlich seine Einwilligung zur Bestrafung geben müsse, ist ganz richtig, aber der Verbrecher ertheilt sie schon, durch seine That. Es ist ebensowohl die Natur des Verbrechens, wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Trotz dem hat diese Bemühung Beccaria's, die Todesstrafe aufheben zu lassen, vortheilhafte Wirkungen hervorgebracht. Wenn auch weder Joseph II. noch die Franzosen die gänzliche Abschaffung derselben jemals haben durchsetzen können, so hat man doch einzusehen angefangen, was todeswürdige Verbrechen seyen, und was nicht. Die Todesstrafe ist dadurch seltener geworden, wie diese höchste Spitze der Strafe es auch verdient.

6. Das Aufheben des Verbrechens ist in sofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist, und dem Daseyn nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Daseyn einen eben solchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der specifischen, sondern in der an sich seyenden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derselben.

Da in der gewöhnlichen Wissenschaft die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorstellung der psychologischen Erfahrung des Bewußtseyns genommen werden soll, so würde diese wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl

der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geschehen solle, wie er gethan hat. Es ist nicht abzusehen, wie diese Wissenschaften, welche die Quelle ihrer Bestimmungen in der allgemeinen Vorstellung haben, das andere Mal einer solchen auch sogenannten allgemeinen Thatsache des Bewußtseyns widersprechende Sätze annehmen. — Eine Hauptschwierigkeit hat aber die Bestimmung der Gleichheit in die Vorstellung der Wiedervergeltung hereingebracht; die Gerechtigkeit der Strafbestimmungen nach ihrer qualitativen und quantitativen Beschaffenheit ist aber ohnehin ein Späteres, als das Substantielle der Sache selbst. Wenn man sich auch für dieses weitere Bestimmen nach andern Principien umsehen müßte als für das Allgemeine der Strafe, so bleibt dieses, was es ist. Allein der Begriff selbst muß überhaupt das Grundprincip auch für das Besondere enthalten. Diese Bestimmung des Begriffs ist aber eben jener Zusammenhang der Nothwendigkeit, daß das Verbrechen als der an sich nichtige Wille somit seine Vernichtung, — die als Strafe erscheint, in sich selbst enthält. Die innere Identität ist es, die am äußerlichen Daseyn sich für den Verstand als Gleichheit reflektirt. Die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Verbrechens und seines Aufhebens fällt nun in die Sphäre der Aeußerlichkeit; in dieser ist ohnehin keine absolute Bestimmung möglich; diese bleibt im Felde der Endlichkeit nur eine Forderung, die der Verstand immer mehr zu begrenzen hat, was von der höchsten Wichtigkeit ist, die aber ins Unendliche fortgeht, und nur eine Annäherung zuläßt, die perennirend ist. Uebersieht man nicht nur diese Natur der Endlichkeit, sondern bleibt man auch vollends bei der abstrakten, specifischen Gleichheit stehen, so entsteht nicht nur eine unübersteigliche Schwierigkeit, die Strafen zu bestimmen (vollends wenn noch die Psychologie die Größe der sinnlichen Triebfedern, und die damit verbundene, — wie man will, entweder um so größere Stärke des bösen Willens

oder auch die um so geringere Stärke und Freiheit des Willens überhaupt herbeibringt), sondern es ist sehr leicht die Wiedervergeltung der Strafe, (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Aug' um Aug', Zahn um Zahn, wobei man sich vollends den Thäter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann,) als Absurdität darzustellen, mit der aber der Begriff nichts zu thun hat, sondern die allein jener herbeigebrachten specifischen Gleichheit zu Schulden kommt. Der Werth als das innere Gleiche von Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen ingleichen in der Civilklage gegen Verbrechen vorkommt, und wodurch die Vorstellung aus der unmittelbaren Beschaffenheit der Sache in das Allgemeine hinübergehoben wird. Bei dem Verbrechen, als in welchem das Unendliche der That die Grundbestimmung ist, verschwindet das bloß äußerlich Specifische um so mehr, und die Gleichheit bleibt nur die Grundregel für das Wesentliche, was der Verbrecher verdient hat, aber nicht für die äußere specifische Gestalt dieses Lohns. Nur nach der letzteren sind Diebstahl und Raub, Geld- und Gefängnißstrafe u. s. f. schlechthin Ungleiche, aber nach ihrem Werthe, ihrer allgemeinen Eigenschaft, Verletzungen zu seyn, sind sie Vergleichbare. Es ist dann, wie bemerkt, die Sache des Verstandes, die Annäherung an die Gleichheit dieses ihres Werthes zu suchen. Wird der an sich seyende Zusammenhang des Verbrechens und seiner Vernichtung und dann der Gedanke des Werthes und der Vergleichbarkeit beider nach dem Werthe nicht gefaßt, so kann es dahin kommen, daß man in einer eigentlichen Strafe eine nur willkürliche Verbindung eines Uebels mit einer unerlaubten Handlung sieht.

Die Wiedervergeltung ist der innere Zusammenhang und die Identität zweier Bestimmungen, die als verschieden erscheinen, und auch eine verschiedene äußere Existenz gegen einander haben. Indem dem Verbrecher vergolten wird, hat dieß das Ansehn einer fremden Bestimmung, die ihm nicht angehört, aber die

Strafe ist doch nur, wie wir gesehen haben, Manifestation des Verbrechens, d. h., die andere Hälfte, die die eine nothwendig voraussetzt. Was die Wiedervergeltung zunächst wider sich hat, ist, daß sie als etwas Unmoralisches, als Rache erscheint, und daß sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. Die Rache ist mein, sagt Gott in der Bibel, und wenn man in dem Worte Wiedervergeltung etwa die Vorstellung eines besonderen Beliebens des subjektiven Willens haben wollte, so muß gesagt werden, daß es nur die Umkehrung der Gestalt selbst des Verbrechens gegen sich bedeutet. Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene That, die sich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf specifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist dieß doch anders beim Morde, worauf nothwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseyns ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe, den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen.

### III. Der moralische Betrug.

Der Böse kann in seinem sonstigen Gutthun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt. Diese Möglichkeit liegt in der Subjektivität, welche als abstrakte Negativität alle Bestimmungen sich unterworfen und aus ihr kommend weiß. Zu dieser Verkehrung ist

1. diejenige Gestalt zunächst zu rechnen, welche als der Probabilismus bekannt ist. Er macht zum Princip, daß eine Handlung, für die das Bewußtseyn irgend einen guten Grund aufzutreiben weiß, es sey auch nur die Autorität eines Theologen, und wenn es auch andere Theologen von dessen Urtheil noch

so sehr abweichend weiß, — erlaubt ist, und daß das Gewissen darüber sicher seyn kann. Selbst bei dieser Vorstellung ist noch dieß richtige Bewußtseyn vorhanden, daß ein solcher Grund und Autorität nur Probabilität gebe, obgleich dieß zur Sicherheit des Gewissens hinreiche; es ist darin zugegeben, daß ein guter Grund nur von solcher Beschaffenheit ist, daß es neben ihm andere, wenigstens eben so gute Gründe geben könne. Auch diese Spur von Objektivität ist noch hierbei zu erkennen, daß es ein Grund seyn solle, der bestimme. Indem aber die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen guten Gründe, worunter auch jene Autoritäten begriffen sind, gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dieß, daß es nicht diese Objektivität der Sache, sondern die Subjektivität sei, welche zu entscheiden hat, — die Seite, wodurch Belieben und Willkür über gut und böse zum Entscheidenden gemacht wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjektivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dieß ist noch nicht als das Princip ausgesprochen, vielmehr wird, wie bemerkt, ein Grund als das Entscheidende ausgegeben; der Probabilismus ist so weit noch eine Gestalt der Heuchelei.

2. Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, daß er das Gute will; dieß Wollen des abstrakt Guten soll hinreichen, ja die einzige Erforderniß seyn, damit die Handlung gut sey. Indem die Handlung als bestimmtes Wollen einen Inhalt hat, das abstrakte Gute aber nichts bestimmt, so ist es der besonderen Subjektivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. Wie im Probabilismus für den, der nicht selbst ein gelehrter Révérend Père ist, es die Autorität eines solchen Theologen ist, auf welche die Subsumtion eines bestimmten Inhalts unter die allgemeine Bestimmung des Guten gemacht werden kann, so ist hier jedes Subjekt unmittelbar in diese Würde eingesetzt, in das abstrakte

Gute den Inhalt zu legen, oder was dasselbe ist, einen Inhalt unter ein Allgemeines zu subsumiren. Dieser Inhalt ist an der Handlung als konkreter überhaupt eine Seite, deren sie mehrere hat, Seiten, welche ihr vielleicht sogar das Prädikat einer verbrecherischen und schlechten geben können. Jene meine subjektive Bestimmung des Guten aber ist das in der Handlung von mir gewußte Gute, die gute Absicht. Es tritt hiermit ein Gegensatz von Bestimmungen ein, nach deren einer die Handlung gut, nach anderen aber verbrecherisch ist. Damit scheint auch die Frage bei der wirklichen Handlung einzutreten, ob denn die Absicht wirklich gut sey. Daß aber das Gute wirkliche Absicht ist, dieß kann nun nicht nur überhaupt, sondern muß auf dem Standpunkte, wo das Subjekt das abstrakte Gute zum Bestimmungsgrund hat, sogar immer der Fall seyn können. Was durch eine solche nach andern Seiten sich als verbrecherisch und böse bestimmende Handlung von der guten Absicht verletzt wird, ist freilich auch gut, und es schiene darauf anzukommen, welche unter diesen Seiten die wesentlichste wäre. Aber diese objektive Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr ist es die Subjektivität des Bewußtseyns selbst, deren Entscheidung das Objektive allein ausmacht. Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend, jenes ist eine eben solche Abstraktion wie dieses; gut ist, was in Rücksicht des Willens wesentlich ist, und das Wesentliche in dieser Rücksicht soll eben das seyn, daß eine Handlung für mich als gut bestimmt ist. Die Subsumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergiebt sich für sich unmittelbar daraus, daß dieß abstrakte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, sich ganz nur darauf reducirt, überhaupt etwas Positives zu bedeuten, — etwas das in irgend einer Rücksicht gilt und nach seiner unmittelbaren Bestimmung auch als ein wesentlicher Zweck gelten kann; — z. B. Armen Gutes thun, für mich, für mein Leben, für meine Familie sorgen u. s. w. Ferner wie das Gute das Abstrakte ist, so ist damit auch das Schlechte das Inhaltslose,

das von meiner Subjektivität seine Bestimmung erhält; und es ergiebt sich nach dieser Seite auch der moralische Zweck, das unbestimmte Schlechte zu hassen und auszurotten. — Diebstahl, Feigheit, Mord u. s. f., haben als Handlungen d. i. überhaupt als von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit in Positives zu seyn, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche, darum weil ich sie als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl um den Armen Gutes zu thun, Entlaufen aus der Schlacht um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen — Mord aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des Andern, seines Unrechts gegen mich oder gegen Andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts wegen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht. Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrten Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund oder Absicht herauszufinden. — So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen Bösen gäbe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d. i. nicht das rein Negative als solches, sondern er will immer etwas Positives, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstrakten Guten ist der Unterschied von gut und böse, und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deswegen bloß das Gute wollen, und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dieß ist so vielmehr das

Böse, in sofern das Gute nur in dieser Abstraktion gewollt, und damit die Bestimmung desselben der Willkür des Subjektes vorbehalten wird.

An diese Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: der Zweck heiligt die Mittel. — So für sich zunächst ist dieser Ausdruck trivial und nichtssagend; man kann eben so unbestimmt erwiedern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger sie nicht heilige. Wenn der Zweck recht ist, so sind es auch die Mittel, ist in sofern ein tautologischer Ausdruck, als das Mittel eben das ist, was nichts für sich sondern um eines Andern willen ist, und darin, in dem Zwecke, seine Bestimmung und Werth hat, — wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel ist. Es ist aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeint, sondern es wird darunter etwas Bestimmteres verstanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen also zum Mittel eines guten Zweckes zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht sey. Es schwebt bei jenem Satze einerseits das unbestimmte Bewußtseyn von der Dialektik des vorhin bemerkten Positiven in vereinzelten rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen, oder solcher ebenso unbestimmten allgemeinen Sätze vor, wie: du sollst nicht tödten, oder: du sollst für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie sorgen. Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht Menschen zu tödten, wo aber genau bestimmt ist, wegen welcher Qualität und unter welchen Umständen dieß erlaubt und Pflicht sey. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höheren Zwecken nach- und somit zu Mitteln herabgesetzt werden. Was sich aber als Verbrechen bezeichnet, ist nicht eine so unbestimmt gelassene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, sondern hat bereits seine bestimmte objektive Begrenzung. Was solcher Bestimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen

seine Natur benehmen sollte, entgegengestellt wird, der heilige Zweck, ist nichts anderes, als die subjektive Meinung von dem, was gut und besser sei. Es ist dasselbe, was darin geschieht, daß das Wollen beim abstrakt Guten stehen bleibt, daß nämlich alle an und für sich seyende und geltende Bestimmtheit des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts, aufgehoben, und dem Gefühl, Vorstellen und Belieben des Individuums diese Bestimmung zugeschrieben wird. Die subjektive Meinung wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen, indem

3. die Ueberzeugung, welche etwas für recht hält, es seyn soll, wodurch die sittliche Natur einer Handlung bestimmt werde. Das Gute, das man will, hat noch keinen Inhalt, das Princip der Ueberzeugung enthält nun das Nähere, daß die Subsumtion einer Handlung unter die Bestimmung des Guten dem Subjekte zustehe. Hiermit ist auch der Schein von einer sittlichen Objektivität vollends verschwunden. Solche Lehre hängt unmittelbar mit der öfters erwähnten sich so nennenden Philosophie zusammen, welche die Erkennbarkeit des Wahren, — und das Wahre des wollenden Geistes, seine Vernünftigkeit, in sofern er sich verwirklicht, sind die sittlichen Gebote, — läugnet. Indem ein solches Philosophiren die Erkenntniß des Wahren für eine leere, den Kreis des Erkennens, der nur das Scheinende sey, überfliegende Eitelkeit ausgiebt, muß es unmittelbar auch das Scheinende in Ansehung des Handelns zum Princip machen und das Sittliche somit in die eigenthümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Ueberzeugung setzen. Die Degradation, in welche so die Philosophie herabgesunken ist, erscheint freilich zunächst vor der Welt als eine höchst gleichgültige Begebenheit, die nur dem müßigen Schulgeschwätze widerfahren sei, aber nothwendig bildet sich solche Ansicht in die Ansicht des Sittlichen, als in einen wesentlichen Theil der Philosophie hinein, und dann erst erscheint an der Wirklichkeit und für sie, was an

jenen Ansichten ist. — Durch die Verbreitung der Ansicht, daß die subjektive Ueberzeugung es sey, wodurch die sittliche Natur einer Handlung allein bestimmt werde, ist es geschehn, daß wohl vormals viel, aber heutiges Tags wenig mehr von Heuchelei die Rede ist; denn die Qualificirung des Bösen als Heuchelei hat zu Grunde liegen, daß gewisse Handlungen an und für sich Vergehen, Laster und Verbrechen sind, daß, der sie begehe, sie nothwendig als solche wisse, in sofern er die Grundsätze und äußeren Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er sie mißbraucht, wisse und anerkenne. Oder in Ansehung des Bösen überhaupt galt die Voraussetzung, daß es Pflicht sey, das Gute zu erkennen, und es vom Bösen zu unterscheiden zu wissen. Auf allen Fall aber galt die absolute Forderung, daß der Mensch keine lasterhafte und verbrecherische Handlungen begehe, und daß sie ihm, in sofern er ein Mensch und kein Vieh ist, als solche zugerechnet werden müssen. Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Ueberzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Werth gebe, so giebt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was Einer thut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment seiner Ueberzeugung ist es gut. So giebt es nicht mehr Verbrechen und Laster an und für sich, und an die Stelle des frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigens ist das Bewußtseyn der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Ueberzeugung getreten. Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung, und meine Ueberzeugung davon, daß es gut ist, macht sie zum Guten. In sofern von einem Beurtheilen und Richten der Handlung die Rede wird, ist es vermöge dieses Princips nur nach der Absicht und Ueberzeugung des Handelnden, nach seinem Glauben, daß er gerichtet werden solle, — nicht in dem Sinne, wie Christus einen Glauben an die objektive

Wahrheit fordert, sondern nach dem Glauben im Sinn der Ueberzeugungstreue, ob der Mensch in seinem Handeln seiner Ueberzeugung treu geblieben, der formellen subjektiven Treue, welche allein das Pflichtmäßige enthalte. Bei diesem Princip der Ueberzeugung, weil sie zugleich als ein Subjektives bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seyenden Gesetzes liegt. Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche Mensch, der handelt, und bei dem Werthe der menschlichen Handlungen kann es nach jenem Principe nur darauf ankommen, in wiefern er jenes Gesetz in seine Ueberzeugung aufgenommen hat. Wenn es aber sonach nicht die Handlungen sind, die nach jenem Gesetze zu beurtheilen d. h. überhaupt darnach zu bemessen sind, so ist nicht abzusehen, zu was jenes Gesetz noch seyn und dienen soll. Solches Gesetz ist zu einem nur äußern Buchstaben, in der That einem leeren Wort heruntergesetzt, denn erst durch meine Ueberzeugung wird es zu einem Gesetze, einem mich Verpflichtenden und Bindenden gemacht. — Daß solches Gesetz die Autorität Gottes, des Staats, für sich hat, auch die Autorität von Jahrtausenden, in denen es das Band war, in welchem die Menschen und alles ihr Thun und Schicksal sich zusammenhält und Bestehen hat, — Autoritäten, welche eine Anzahl Ueberzeugungen von Individuen in sich schließen — und daß Ich dagegen die Autorität meiner einzelnen Ueberzeugung setze, — als meine subjektive Ueberzeugung ist ihre Gültigkeit nur Autorität, — dieser zunächst ungeheuer scheinende Eigendünkel ist durch das Princip selbst beseitigt, als welches die subjektive Ueberzeugung zur Regel macht. — Wenn nun zwar durch die höhere Inkonsequenz, welche die durch seichte Wissenschaft und schlechte Sophisterei unvertreibliche Vernunft und Gewissen hereinbringen, die Möglichkeit eines Irrthums zugegeben wird, so ist damit, daß das Verbrechen und das Böse überhaupt ein Irrthum sey,

der Fehler auf sein Geringstes reducirt. Denn Irren ist menschlich — wer hätte sich nicht über dieß und jenes, ob ich gestern Kohl oder Kraut zu Mittag gegessen habe, und über Unzähliges, Unwichtigeres und Wichtigeres, geirrt? Jedoch der Unterschied von Wichtigem und Unwichtigem fällt hinweg, wenn es allein die Subjektivität der Ueberzeugung und das Beharren bei derselben ist, worauf es ankommt. Jene höhere Inkonsequenz von der Möglichkeit eines Irrthums aber, die aus der Natur der Sache kommt, setzt sich in der Wendung, daß eine schlechte Ueberzeugung nur ein Irrthum ist, in der That nur in die andere Inkonsequenz der Unredlichkeit um; das eine Mal soll es die Ueberzeugung seyn, auf welche das Sittliche und der höchste Werth des Menschen gestellt ist, sie wird hiermit für das Höchste und Heilige erklärt; und das andere Mal ist es weiter nichts, um das es sich handelt, als ein Irren, mein Ueberzeugtseyn ein geringfügiges und zufälliges, — eigentlich etwas Aeußerliches, das mir so oder so begegnen kann. In der That ist mein Ueberzeugtseyn etwas höchst Geringfügiges; wenn ich nichts Wahres erkennen kann, so ist es gleichgültig, wie ich denke, und es bleibt nur zum Denken jenes leere Gute, das Abstraktum des Verstandes. — Es ergiebt sich übrigens, um dieß noch zu bemerken, nach diesem Princip der Berechtigung aus dem Grunde der Ueberzeugung die Konsequenz für die Handlungsweise Anderer gegen mein Handeln, daß, indem sie nach ihrem Glauben und Ueberzeugung meine Handlungen für Verbrechen halten, sie ganz recht daran thun; — eine Konsequenz, bei der ich nicht nur nichts zum Voraus habe, sondern im Gegentheil nur von dem Standpunkte der Freiheit und Ehre in das Verhältniß der Unfreiheit und Unehre herabgesetzt bin, nämlich in der Gerechtigkeit, welche an sich auch das Meinige ist, nur eine fremde subjektive Ueberzeugung zu erfahren, und in ihrer Ausübung mich nur von einer äußeren Gewalt behandelt zu meinen.

4. Die höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität

sich vollkommen erfaßt, und ausspricht, ist die Gestalt, die man mit einem vom Plato erborgten Namen Ironie genannt hat; — denn nur der Name ist von Plato genommen, der ihn von einer Weise des Sokrates brauchte, welche dieser in einer persönlichen Unterredung gegen die Einbildung des ungebildeten und des sophistischen Bewußtseyns zum Behuf der Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit anwandte, aber nur jenes Bewußtseyn, die Idee selbst nicht, ironisch behandelte. Die Ironie betrifft nur ein Verhalten des Gesprächs gegen Personen; ohne die persönliche Richtung ist die wesentliche Bewegung des Gedankens die Dialektik, und Plato war so weit entfernt, das Dialektische für sich oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee selbst zu nehmen, daß er im Gegentheil das Herüber und Hinübergehen des Gedankens, vollends einer subjektiven Meinung, in die Substantialitat der Idee versenkte und endigte. Die hier noch zu betrachtende Spitze der sich als das Letzte erfassenden Subjektivität kann nur dieß seyn, sich noch als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht zu w i s s e n, welches in den vorhergehenden Formen schon an sich vorhanden ist. Sie besteht also darin, das sittlich Objektive wohl zu w i s s e n, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht thuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten, und sich als das zu wissen, welches so will und beschließt, und auch ebenso gut anders wollen und beschließen kann. — Ihr nehmt ein Gesetz in der That und ehrlicher Weise als an und für sich seyend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es so oder so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt, und in diesem ironischen Bewußtseyn, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße. —

Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, sondern sie thut auch die Form, die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen. In wiefern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Substanz etwa auch die gegenseitige Versicherung von Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit, vornehmlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieses sich-Wissens und Aussprechens, und an der Herrlichkeit dieses Hegens und Pflegens ist, — in wiefern das, was schöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objektivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmende edlere Subjektivität, ferner andere Gestaltungen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen sind, — habe ich Phänomenologie des Geistes abgehandelt, wo der ganze Abschnitt das Gewissen, insbesondere auch in Rücksicht des Uebergangs in eine — dort übrigens anders bestimmte, höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.

## IV. Die Ehe.

Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtseyn seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seyender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu seyn.

Liebe heißt überhaupt das Bewußtseyn meiner Einheit mit einem Anderen, so daß ich für mich nicht isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseyns gewinne, und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner

mit dem Anderen und des Anderen mit mir. Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen: im Staate ist sie nicht mehr, da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig sein, und ich muß ihn wissen. Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbstständige Person für mich seyn will, und daß, wenn ich dieß wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres giebt, als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negirt wird und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.

Das Recht, welches dem Einzelnen auf den Grund der Familien-Einheit zukommt, und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur in sofern in die Form Rechtens als des abstrakten Moments der bestimmten Einzelnheit hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht, und die, welche als Glieder seyn sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit, als selbstständige Personen werden, und was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dergl.) erhalten.

1. Die Ehe enthält als das unmittelbare sittliche Verhältniß erstens das Moment der natürlichen Lebendigkeit und zwar als substantielles Verhältniß die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der Gattung und deren Proceß. Aber im Selbstbewußtseyn wird zweitens die nur innerliche oder an sich seiende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit, der natürlichen Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt.

Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältniß. Früher ist, besonders in den meisten Naturrechten, dieselbe nur nach der physischen Seite hin angesehen worden, nach demjenigen, was sie von Natur ist. Man hat sie so nur als ein Geschlechtsverhältniß betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen. Ebenso roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt, und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.

2. Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die besondere Neigung der beiden Personen, die in dieß Verhältniß treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung drr Eltern u. s. f. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreiung ist.

Bei Völkern, wo das weibliche Geschlecht in geringer Achtung steht, verfügen die Eltern über die Ehe nach ihrer Willkür ohne die Individuen zu fragen, und diese lassen es sich gefallen, da die Besonderheit der Empfindung noch keine Prätension macht. Dem Mädchen ist es nur um einen Mann, diesem um eine Frau überhaupt zu thun. In anderen Zu-

ständen können Rücksichten des Vermögens, der Konnexion, politische Zwecke das Bestimmende sein. Hier können große Härten vorfallen, indem die Ehe zum Mittel für andere Zwecke gemacht wird. In den modernen Zeiten wird dagegen der subjektive Ausgangspunkt, das Verliebtseyn, als der allein wichtige angesehen. Man stellt sich hier vor, jeder müsse warten, bis seine Stunde geschlagen hat, und man könne nur einem bestimmten Individuum seine Liebe schenken.

3. Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtseyn dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, — in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt.

Daß die Ehe nicht das Verhältniß eines Vertrags über ihre wesentliche Grundlage ist, ist oben bemerkt worden, denn sie ist gerade dies, vom Vertrags-Standpunkte der in ihrer Einzelnheit selbstständigen Persönlichkeit auszugehen, um ihn aufzuheben. Die Identificirung der Persönlichkeiten, wodurch die Familie Eine Person ist und die Glieder derselben Accidenzen, ist der sittliche Geist, der für sich, abgestreift von der mannigfaltigen Aeußerlichkeit, die er in seinem Dasein, als in diesen Individuen und den in der Zeit und auf mancherlei Weise bestimmten Interessen der Erscheinung hat, — als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten u. s. f. verehrt worden ist, und überhaupt das ausmacht, worin der religiöse Charakter der Ehe und Familie, die Pietät liegt. Es ist eine weitere Abstraktion, wenn das Göttliche, Substantielle von seinem Daseyn getrennt, und so auch die Empfindung und

das Bewußtseyn der geistigen Einheit, als fälschlich sogenannte platonische Liebe fixirt worden ist; diese Trennung hängt mit der mönchischen Ansicht zusammen, durch welche das Moment der natürlichen Lebendigkeit als das schlechthin Negative bestimmt, und ihm eben durch diese Trennung eine unendliche Wichtigkeit für sich gegeben wird.

Die Ehe unterscheidet sich vom Konkubinat dadurch, daß es bei diesem letzteren hauptsächlich auf die Befriedigung des Naturtriebes ankommt, während dieser bei der Ehe zurückgedrängt ist. Deswegen wird bei der Ehe ohne Erröthen von natürlichen Ereignissen gesprochen, die bei unehelichen Verhältnissen ein Schamgefühl hervorbrächten. Darum ist aber auch die Ehe an sich für unauflöslich zu achten, denn der Zweck der Ehe ist der sittliche, der so hoch steht, daß alles Andere dagegen gewaltlos und ihm unterworfen erscheint. Die Ehe soll nicht durch Leidenschaft zerstört werden, denn diese ist ihr untergeordnet. Aber sie ist nur an sich unauflöslich, denn wie Christus sagt: Nur um eueres Herzens Härtigkeit ist die Scheidung zugestanden. Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält; ist sie nicht absolut, sondern schwankend, und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich. Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit auf's Höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten.

4. Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimirt, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.

Das Eine ist daher das Geistige, als das sich Entzweiende in die für sich seyende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewußtseyn des begreifenden Gedankens und Wollen des ob-

jektiven Endzwecks, — das Andre das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelnheit und der Empfindung; jenes im Verhältniß nach Außen das Mächtige und Bethätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft u. dgl., und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbstständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, der Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem Niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates dargestellt; — ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisirt ist.

Frauen können wohl gebildet seyn, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Thiers und der Pflanze: das Thier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindnng zu seinem Principe erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist

der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.

5. Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingiebt, dessen Wahrheit und Innigkeit somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht. Diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu seyn, nur insofern das Andre als Person, d. i. als atome Einzelheit in dieser Identiät ist. Die Monogamie ist eins der absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht.

6. Weil es ferner die sich selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freier Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich identischen, sich bekannten und in aller Einzelheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedenen Persönlichkeiten sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter, natürlicher Empfindung zuwider.

Zunächst ist die Ehe zwischen Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden.

Von der Seite des bloß natürlichen Verhältnisses ist es bekannt, daß die Begattungen unter einer Familie von Thieren schwächlichere Früchte erzeugen, denn was sich vereinigen soll, muß ein vorher Getrenntes sein; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt. Die Vertraulichkeit, Bekanntschaft, Gewohnheit des gemeinsamen Thuns soll noch nicht vor der Ehe seyn: sie soll erst in derselben gefunden werden, und dieß Finden hat um so höhern Werth, je reicher es ist, und je mehr Theile es hat.

## V. Das Gesetz und das Gericht.

1. Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Daseyn gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtseyn bestimmt, und als das, was Recht ist und gilt, bekannt das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.

Etwas als Allgemeines setzen, d. i. es als Allgemeines zum Bewußtseyn bringen — ist bekanntlich denken; indem es so den Inhalt auf seine einfachste Form zurückbringt, giebt es ihm seine letzte Bestimmtheit. Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. Es ist darum bei der Vorstellung des Gesetzgebens nicht bloß das eine Moment vor sich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen werde; sondern das innere wesentliche Moment ist vor diesem anderen die Erkenntniß des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Gewohnheitsrechte selbst, da nur die Thiere ihr Gesetz als Instinkt haben nur die Menschen es aber sind, die es als Gewohnheit haben, enthalten das Moment, als Gedanken zu seyn und gewußt zu werden. Ihr Unterschied von Gesetzen besteht nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher

für sich unbestimmter und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntniß des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigenthum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als Gewohnheiten zu seyn, den Vorzug haben sollen, ins Leben übergegangen zu seyn (— man spricht heutigen Tags übrigens gerade da am meisten vom Leben und vom Uebergehen ins Leben, wo man in dem todtesten Stoffe und in den todtesten Gedanken versirt —) ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören seine Gewohnheiten zu seyn. Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das Gesetzbuch, das sich freilich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine Unförmlichkeit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird. Es wird sich vornehmlich von einem sogenannten Gesetzbuche dadurch unterscheiden, daß dieses die Rechtsprincipien in ihrer Allgemeinheit und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffaßt und ausspricht. Englands Landrecht oder gemeines Recht ist bekanntlich in Statuten (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten ungeschriebenen Gesetze enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens eben so gut geschrieben, und dessen Kenntniß kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt) erworben werden. Welche ungeheure Verwirrung aber auch in der dortigen Rechtspflege sowohl, als in der Sache liegt, schildern die Kenner derselben. Insbesondere bemerken sie den Umstand, daß, da dieß ungeschriebene Gesetz in den Decisionen der Gerichtshöfe und Richter enthalten ist, die Richter damit fortdauernd die Gesetzgeber machen, daß sie auf die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts gethan als das ungeschriebene Gesetz ausgesprochen haben, ebenso angewiesen sind als nicht angewiesen sind, da sie selbst das ungeschriebene

Gesetz in sich haben, und daraus das Recht haben, über die vorher gegangenen Entscheidungen zu urtheilen, ob sie demselben angemessen sind oder nicht. — Gegen eine ähnliche Verwirrung, die in der spätern römischen Rechtspflege aus den Autoritäten aller der verschiedenen berühmten Juriskonsulten entstehen konnte, wurde von einem Kaiser das sinnreiche Auskunftsmittel getroffen, das den Namen Citirgesetz führt und eine Art von kollegialischer Einrichtung unter den längst verstorbenen Rechtsgelehrten, mit Mehrheit der Stimmen und einem Präsidenten einführte. — Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu thun seyn kann ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, — wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte.

2. Die Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließt von den Seiten des Rechts des Selbstbewußtseyns die Nothwendigkeit ein, daß die Gesetze allgemein bekannt gemacht seyen.

Die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann that, daß sie kein Bürger lesen konnte, — oder aber sie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, von Decisionen abweichender Urtheile und Meinungen, Gewohnheiten u. s. f. und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen, — ist ein und dasselbe Unrecht. Die Regenten, welche ihren Völkern wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohlthäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen

worden, sondern sie haben damit einen großen Akt der Gerechtigkeit exercirt.

Für das öffentliche Gesetzbuch sind einerseits einfache allgemeine Bestimmungen zu fordern, andererseits führt die Natur des endlichen Stoffs auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einerseits ein fertiges geschlossenes Ganzes seyn, andererseits ist das fortgehende Bedürfniß neuer gesetzlichen Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Specialisirung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche festbestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, so wie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Specialisirung, faßlich und aufstellbar sind.

Eine Hauptquelle der Verwicklung der Gesetzgebung ist zwar, wenn in die ursprünglichen ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen, mit der Zeit das Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt, aber es ist wesentlich einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffs selbst es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen auf den Progreß in's Unendliche führt. — An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitern Fortbestimmung fähiges seyn solle, — eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist — und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenannten Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit, kommen zu lassen, beruht beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privatrecht ist, als in denen die sogenannte Vollkommenheit das Perenniren der Annäherung ist, und auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen und dessen Anwenden auf den ins Unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelnheit. — Le plus grand ennemi du

bien c'est le meilleur, — ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen raisonnirenden und reflektirenden.

3. Das Recht in der Form des Gesetzes in das Daseyn getreten, ist für sich, steht dem besonderen Wollen und Meinen vom Rechte selbstständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntniß und Verwirklichung des Rechts im besondern Falle, ohne die subjektive Empfindung des besonderen Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte zu.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht im Gericht zu stehen, so wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen, und sein streitiges Recht nur vor dem Gericht zu nehmen.

4. Vor den Gerichten erhält das Recht die Bestimmung, ein erweisbares seyn zu müssen. Der Rechtsgang setzt die Partheien in Stand, ihre Beweismittel und Rechtsgründe geltend zu machen, und den Richter sich in die Kenntniß der Sache zu setzen. Diese Schritte sind selbst Rechte, ihr Gang muß somit gesetzlich bestimmt seyn und sie machen auch einen wesentlichen Theil der theoretischen Rechtswissenschaft aus.

Wie die öffentliche Bekanntmachung der Gesetze unter die Rechte des subjektiven Bewußtseyns fällt, so auch die Möglichkeit die Verwirklichung des Gesetzes im besondern Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen von Rechtsgründen u. s. f., zu kennen, indem dieser Verlauf an sich eine allgemein gültige Geschichte ist, und der Fall seinem besonderen Inhalte nach zwar nur das Interesse der Partheien, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin und dessen Entscheidung das Interesse Aller betrifft. — Oeffentlichkeit der Rechtspflege.

5. In dem Geschäft des Rechtsprechens als der Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall unterscheiden sich die zwei Seiten, erstens die Erkenntniß der Beschaffenheit des Falls nach seiner unmittelbaren Einzelnheit, ob ein Vertrag u. s. f.

vorhanden, eine verletzende Handlung begangen, und wer deren Thäter sey, und im peinlichen Rechte die Reflexion als Bestimmung der Handlung nach ihrem substantiellen, verbrecherischen Charakter, zweitens die Subsumtion des Falles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, worunter im peinlichen die Strafe begriffen ist. Die Entscheidungen über diese beiden verschiedenen Seiten sind verschiedene Funktionen.

Vornehmlich die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung, dann die Rechtshandlungen der Partheien, als welche selbst Rechte sind, dann auch die zweite Seite des Rechtsurtheils ist ein eigenthümliches Geschäft des juristischen Richters, für welchen als Organ des Gesetzes der Fall zur Möglichkeit der Subsumtion vorbereitet, d. i. aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit heraus, zur anerkannten Thatsache und zur allgemeinen Qualifikation erhoben worden seyn muß.

Die erste Seite, die Erkenntniß des Falles in seiner unmittelbaren Einzelnheit und seine Qualificirung enthält für sich kein Rechtssprechen. Sie ist eine Erkenntniß, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht. In sofern für die Qualifikation der Handlung das subjektive Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden wesentlich ist, und der Beweis ohnehin nicht Vernunft- oder abstrakte Verstandesgegenstände, sondern nur Einzelnheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewißheit betrifft, daher keine absolut objektive Bestimmung in sich enthält, so ist das Letzte in der Entscheidung die subjektive Ueberzeugung und das Gewissen (animi sententia), wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen Anderer beruht, der Eid die zwar subjektive, aber letzte Bewährung ist.

Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der juristische Richter allein den Thatbestand feststellen solle, da dieß die Sache jeder allgemeinen Bildung ist und nicht einer bloß juristischen: die Beurtheilung des Thatbestandes geht von empirischen

Umständen aus, von Zeugnissen über die Handlung und dergleichen Anschauungen, dann aber wieder von Thatsachen, aus denen man auf die Handlung schließen kann, und die sie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich machen. Es soll hier eine Gewißheit erlangt werden, keine Wahrheit im höheren Sinne, welche etwas durchaus ewiges ist: diese Gewißheit ist hier die subjektive Ueberzeugung, das Gewissen, und die Frage ist, welche Form soll diese Gewißheit im Gericht erhalten. Die Forderung des Eingeständnisses, abseiten des Verbrechers, welche sich gewöhnlich im deutschen Rechte vorfindet, hat das Wahre, daß dem Recht des subjektiven Selbstbewußtseyns dadurch ein Genüge geschieht: denn das, was die Richter sprechen, muß im Bewußtseyn nicht verschieden seyn, und erst, wenn der Verbrecher eingestanden hat, ist kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urtheil. Hier tritt nun aber die Schwierigkeit ein, daß der Verbrecher läugnen kann, und dadurch das Interesse der Gerechtigkeit gefährdet wird. Soll nun wieder die subjektive Ueberzeugung des Richters gelten, so geschieht abermals eine Härte, indem der Mensch nicht mehr als Freier behandelt wird. Die Vermittlung ist nun, daß gefordert wird, der Ausspruch der Schuld oder Unschuld soll aus der Seele des Verbrechers gegeben seyn, — das Geschwornengericht.

Das Recht des Selbstbewußtseyns der Parthei ist im Richterspruch, nach der Seite, daß er die Subsumtion des qualificirten Falles unter das Gesetz ist, in Ansehung des Gesetzes dadurch bewahrt, daß das Gesetz bekannt und damit das Gesetz der Parthei selbst, und in Ansehung der Subsumtion, daß der Rechtsgang öffentlich ist. Aber in Ansehung der Entscheidung über den besonderen, subjektiven und äußerlichen Inhalt der Sache, dessen Erkenntniß in die erste der angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung. Dieß Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Parthei mit derselben nach ihrer Beschaffenheit, dem Stande u. dergl.

Das Recht des Selbstbewußtseyns, das Moment der subjektiven Freiheit, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über die Nothwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Geschwornengerichte angesehen werden. Auf ihn reducirt sich das Wesentliche, was in der Form der Nützlichkeit für diese Institutionen vorgebracht werden kann. Nach anderen Rücksichten und Gründen von diesen oder jenen Vortheilen oder Nachtheilen, kann herüber und hinüber gestritten werden, sie sind wie alle Gründe des Raisonnements sekundär und nicht entscheidend, oder aber aus anderen vielleicht höheren Sphären genommen. Daß die Rechtspflege an sich von rein juristischen Gerichten gut, vielleicht besser als mit anderen Institutionen, ausgeübt werden könne, um diese Möglichkeit handelt es sich in sofern nicht, als, wenn sich auch diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit ja selbst zur Nothwendigkeit steigern ließe, es von der andern Seite immer das Recht des Selbstbewußtseyns ist, welches dabei seine Ansprüche behält und sie nicht befriedigt findet. — Wenn die Kenntniß des Rechts durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen, und die Möglichkeit das Recht zu verfolgen, Eigenthum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf ihre Thätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen angewiesen sind, gegen das nicht nur Persönlichste und Eigenste, sondern auch das Substantielle und Vernünftige darin, das Recht, fremde gehalten und unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand, gesetzt. Wenn sie wohl das Recht haben, im Gerichte leiblich, mit den Füßen, zugegen zu sein (in judicis stare), so ist dieß wenig, wenn sie nicht geistig, mit ihrem eigenen Wissen gegenwärtig seyn sollen,

und das Recht, das sie erlangen, bleibt ein äußerliches Schicksal für sie.

## VI. Der Staat.

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtseyn hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu seyn.

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu seyn. — Er hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Thätigkeit, Weise des Verhaltens hat dieß Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. — Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der objektiven Freiheit und des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens und deswegen der Form nach in einem nach gedachten d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. Diese Idee ist das an und für sich ewige und nothwendige Seyn des Geistes. Welches nun aber der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes besonderen Staates,

seiner Rechte und Bestimmungen sey, oder gewesen sey, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation u. s. f. hervorgegangen, und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtseyn als göttliches, positives Recht, oder Vertrag, Gewohnheit und sofort gefaßt und befestigt habe, geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache; in Rücksicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, in sofern sie sich auf Gründe einläßt, sind diese aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen. Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von Allen diesem, dem gedachten Begriffe zu thun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Princip, das nicht nur seiner Form nach, (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität) sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen, als Princip des Staates aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesen einzelnen Willen als Bewußten hervorgehe, faßte: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staats mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloß das vermeinte

Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht. — Gegen das Princip des einzelnen Willens ist an den Grundbegriff zu erinnern, daß der objektive Wille das an sich in seinem Begriffe Vernünftige ist, ob es von Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht; — daß das Entgegengesetzte, die Subjektivität der Freiheit, das Wissen und Wollen, die in jenem Princip allein festgehalten ist, nur das eine, darum einseitige Moment der Idee des vernünftigen Willens enthält, der dieß nur dadurch ist, daß er ebenso an sich, als daß er für sich ist. Das andere Gegentheil von dem Gedanken, den Staat in der Erkenntniß als ein für sich Vernünftiges zu fassen, ist, die Aeußerlichkeit der Erscheinung, der Zufälligkeit, der Noth, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke, des Reichthums u. s. f. nicht als Momente der historischen Entwicklung, sondern für die Substanz des Staates zu nehmen. Es ist hier gleichfalls die Einzelnheit der Individuen, welche das Princip des Erkennens ausmacht, jedoch nicht einmal der Gedanke dieser Einzelnheit, sondern im Gegentheil die empirischen Einzelnheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichthum und Armuth u. s. f. Solcher Einfall das an und für sich Unendliche und Vernünftige im Staat zu übersehen und den Gedanken aus dem Auffassen seiner innern Natur zu verbannen, ist wohl nie so unvermischt aufgetreten, als in Herrn von Hallers Restauration der Staatswissenschaft — unvermischt, denn in allen Versuchen das Wesen des Staats zu fassen, wenn auch die Principien noch so einseitig und oberflächlich sind, führt diese Absicht selbst, den Staat zu begreifen, Gedanken, allgemeine Bestimmungen mit sich; hier aber ist mit Bewußtseyn auf den vernünftigen Inhalt, der der Staat ist, und auf die Form des Gedankens nicht nur Verzicht gethan, sondern es wird gegen das Eine und gegen das Andere mit leidenschaftlicher Hitze gestürmt.

Einen Theil der, wie Herr v. Haller versichert, ausgebreiteten Wirkung seiner Grundsätze verdankt diese Restauration wohl dem Umstande, daß er in der Darstellung aller Gedanken sich abzuthun gewußt und das Ganze so aus einem Stücke gedankenlos zu halten gewußt hat, denn auf diese Weise fällt die Verwirrung und Störung hinweg, welche den Eindruck einer Darstellung schwächt, in der unter das Zufällige Anmahnung an das Substantielle, unter das bloß Empirische und Aeußerliche eine Erinnerung an das Allgemeine und Vernünftige gemischt, und so in der Sphäre des Dürftigen und Gehaltlosen an das Höhere, Unendliche erinnert wird. — Konsequent ist darum diese Darstellung gleichfalls, denn indem statt des Substantiellen die Sphäre des Zufälligen als das Wesen des Staats genommen wird, so besteht die Konsequenz bei solchem Inhalt eben in der völligen Inkonsequenz einer Gedankenlosigkeit, die sich ohne Rückblick fortlaufen läßt und sich in dem Gegentheil dessen, was sie so eben gebilligt, ebenso gut zu Hause findet.

Der Haß des Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was sie sind, sie mögen sonst Kleider umnehmen, welche sie wollen!!

## VII. Die Staatsgewalten.

Der politische Staat dirimirt sich in die substantiellen Unterschiede:

a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die gesetztgebende Gewalt.

b) der Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, — die Regierunsgewalt.

c) der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, die fürstliche Gewalt — in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze

und der Anfang des Ganzen — der konstitutionellen Monarchie, ist.

Die Ausbildung des Staats zur konstitutionellen Monarchie ist das Werk der neuern Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die Geschichte dieser Vertiefung des Geistes in sich, oder was dasselbe ist, diese freie Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente sind es — als Totalitäten aus sich entläßt, und sie aber damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, — die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Eintheilung der Verfassungen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie hat die noch ungetrennte substantielle Einheit zur Grundlage, welche zu ihrer innern Unterscheidung (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur Tiefe und konkreten Vernünftigkeit noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt, ist daher diese Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein äußerlicher, und erscheint zunächst als Unterschied der Anzahl derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immaneunt seyn soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der konstitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt; der Monarch ist Einer mit der Regierungsgewalt treten Einige und mit der gesetzgebenden Gewalt tritt die Vielheit überhaupt ein. Aber solche bloß quantitative Unterschiede sind, wie gesagt, nur oberflächlich und geben nicht den Begriff der Sache an. Es ist gleichfalls nicht passend, wenn in neuerer Zeit so viel vom demokratischen, aristokratischen Elemente in der Monarchie gesprochen worden ist, denn diese dabei gemeinten Bestimmungen, eben in sofern sie in der Monarchie stattfinden, sind nicht mehr

Demokratisches oder Aristokratisches. — Es giebt Vorstellungen von Verfassungen, wo nur das Abstraktum von Staat obenhin gestellt ist, welches regiere und befehle, und es unentschieden und als gleichgültig angesehen wird, ob an der Spitze dieses Staats Einer oder Mehrere oder Alle stehen. — „Alle diese Formen, sagt so Fichte in seinem Naturrecht, sind, wenn nur ein Ephorat, (ein von ihm erfundenes, seyn sollendes Gegengewicht gegen die oberste Gewalt) vorhanden, rechtsgemäß und können allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten." — Eine solche Ansicht (wie auch jene Erfindung eines Ephorats) stammt aus der vorhin bemerkten Seichtigkeit des Begriffes vom Staate. Bei einem ganz einfachen Zustande der Gesellschaft haben diese Unterschiede freilich wenig oder keine Bedeutung, wie denn Moses in seiner Gesetzgebung für den Fall, daß das Volk einen König verlange, weiter keine Abänderung der Institutionen, sondern nur für den König das Gebot hinzugefügt, daß seine Kavallerie, seine Frauen und sein Gold und Silber nicht zahlreich seyn solle. — Man kann übrigens in einem Sinne allerdings sagen, daß auch für die Idee jene drei Formen (die monarchische mit eingeschlossen in der beschränkten Bedeutung nämlich, in der sie neben die aristokratische und demokratische gestellt wird) gleichgültig sind, aber in dem entgegengesetzten Sinne, weil sie insgesammt der Idee in ihrer vernünftigen Entwicklung nicht gemäß sind, und diese in keiner derselben ihr Recht und Wirklichkeit erlangen könnte. Deswegen ist es auch zur ganz müßigen Frage geworden, welche die vorzüglichste unter ihnen wäre — von solchen Formen kann nur historischer Weise die Rede seyn. — Sonst aber muß man auch in diesem Stücke, wie in so vielen anderen, den tiefen Blick Montesquieu's in seiner berühmt gewordenen Angabe der Principien dieser Regierungsformen anerkennen, aber diese Angabe um ihre Richtigkeit anzuerkennen, nicht mißverstehen. Bekanntlich gab er als Princip der Demokratie die Tugend an, denn in der That beruht solche Verfassung

auf der Gesinnung, als der nur substantiellen Form, in welcher die Vernünftigkeit des an und für sich seyenden Willens in ihr noch existirt. Wenn Montesquieu aber hinzufügt, daß England im 17ten Jahrhundert das schöne Schauspiel gegeben habe, die Anstrengungen, eine Demokratie zu errichten, als unmächtig zu zeigen, da die Tugend in den Führern gemangelt habe, — und wenn er ferner hinzusetzt, daß wenn die Tugend in der Republik verschwindet, der Ehrgeiz sich derer, deren Gemüth desselben fähig ist, und die Habsucht sich Aller bemächtigt, und der Staat alsdann eine allgemeine Beute, seine Stärke nur in der Macht einiger Individuen und in der Ausgelassenheit Aller habe, — so ist darüber zu bemerken, daß bei einem ausgebildeteren Zustande der Gesellschaft, und bei der Entwickelung in dem Freiwerden der Mächte der Besondernheit, die Tugend der Häupter des Staats unzureichend, und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes, als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besondernheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze. Gleicherweise ist das Mißverständniß zu entfernen, als ob damit, daß in der demokratischen Republik die Gesinnung der Tugend die substantielle Form ist, in der Monarchie diese Gesinnung für entbehrlich oder gar für abwesend erklärt, und vollends als ob die Tugend und die in einer gegliederten Organisation gesetzlich bestimmte Wirksamkeit einander entgegengesetzt und unverträglich wäre. Daß in der Aristokratie die Mäßigung das Princip sey, bringt die hier beginnende Abscheidung der öffentlichen Macht und des Privatinteresses mit sich, welche zugleich sich so unmittelbar berühren, daß diese Verfassung in sich auf dem Sprunge steht, unmittelbar zum härtesten Zustande der Tyrannei oder Anarchie (man sehe die römische Geschichte) zu werden, und sich zu vernichten. — Daß Montesquieu die Ehre als das Princip der Monarchie erkennt, daraus ergiebt sich für sich schon, daß er nicht die

patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objektiver Verfassung gebildete, sondern die Feudalmonarchie, und zwar in sofern die Verhältnisse ihres innern Staatsrechts zu rechtlichem Privateigenthume und Privilegien von Individuen und Korporationen befestigt sind, versteht. Indem in dieser Verfassung das Staatsleben auf privilegirter Persönlichkeit beruht, in deren Belieben ein großer Theil dessen gelegt ist, was für das Bestehen des Staates gethan werden muß, so ist das Objektive dieser Leistungen nicht auf Pflichten, sondern auf Vorstellung und Meinung gestellt, somit statt der Pflicht nur die Ehre das, was den Staat zusammenhält.

Eine andre Frage bietet sich leicht dar: wer die Verfassung machen soll? Diese Frage scheint deutlich, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung sogleich sinnlos. Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer Haufen von Individuen beisammen sey. Wie ein Haufen, ob durch sich oder Andere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt, zu einer Verfassung kommen würde, müßte ihm überlassen bleiben, denn mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu thun. — Setzt aber jene Frage eine schon vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das Machen nur eine Veränderung, und die Voraussetzung einer Verfassung enthält es unmittelbar selbst, daß die Veränderung nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen könne. — Ueberhaupt aber ist es schlechthin wesentlich daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde, denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.

## VIII. Die fürstliche Gewalt.

1. Die Grundbestimmung des politischen Staates ist die substantielle Einheit als Idealität seiner Momente, in welcher

a) die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben ebenso aufgelöst als erhalten, und nur so erhalten sind, als sie keine unabhängige, sondern allein eine solche und soweit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist, von seiner Macht ausgehen und flüssige Glieder desselben als ihres einfachen Selbst sind.

b) Die besonderen Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind als die wesentlichen Momente desselben ihm eigen, und an die Individuen, durch welche sie gehandhabt und bethätigt werden, nicht nach deren unmittelbarer Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft, und daher mit der besonderen Persönlichkeit als solcher, äußerlicher und zufälliger Weise verbunden. Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht Privateigenthum seyn.

Diese beiden Bestimmungen, daß die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats weder für sich, noch in dem besonderen Willen von Individuen selbstständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht die Souverainität des Staats aus.

Dies ist die Souverainität nach Innen, sie hat noch eine andere Seite, die nach Außen, (Absch. X.) — In der ehemalige Feudal-Monarchie war der Staat wohl nach Außen, aber nach Innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, sondern der Staat nicht souverain. Theils waren die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in unabhängigen Korporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, theils waren sie Privateigenthum von Individuen, und damit was von denselben in Rücksicht auf das Ganze gethan werden sollte, in deren Meinung und Belieben gestellt. — Der Idealismus, der die Souverainität ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenanten Theile desselben nicht Theile, sondern Glieder, organische Momente,

sind, und deren Isoliren und Für-sich-bestehen die Krankheit ist, dasselbe Princip, das im abstrakten Begriff des Willens als die sich auf sich beziehende Negativität und damit zur Einzelnheit sich bestimmende Allgemeinheit vorkommt, in welche alle Besonderheit und Bestimmtheit eine aufgehobene ist, der absolute sich selbst bestimmende Grund; um sie zu fassen, muß man überhaupt den Begriff dessen, was die Substanz und die wahrhafte Subjektivität des Begriffs ist, inne haben. Weil die Souverainität die Idealität aller besonderen Berechtigung ist, so liegt der Mißverstand nahe, der auch sehr gewöhnlich ist, sie für bloße Macht und leere Willkür und Souverainität für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie) als Gesetz, oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, da hingegen die Souverainität grade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besonderen Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbstständiges, und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im Allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdruck das Wohl des Staates genannt hat) bestimmt und abhängig sey. Diese Idealität kommt auf die gedoppelte Weise zur Erscheinung. — Im friedlichen Zustande gehen die besonderen Sphären und Geschäfte den Gang der Befriedigung ihrer besonderen Geschäfte und Zwecke fort, und es ist theils nur die Weise der bewußtlosen Nothwendigkeit der Sache, nach welcher ihre Selbstsucht in den Beitrag zur gegenseitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen umschlägt, theils aber ist es die direkte Einwirkung von oben, wodurch sie sowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurückgeführt und darnach beschränkt als angehalten werden, zu dieser Erhaltung direkte

Leistungen zu machen; — im Zustande der Noth aber, es sey innerlicher oder äußerlicher, ist es die Souverainität, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht, und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigenthümlichen Wirklichkeit kommt.

2) Die Souverainität, zunächst nur der allgemeine Gedanke dieser Idealität, existirt nur als die ihrer selbst gewisse Subjektivität und als die abstrakte, in sofern grundlose Selbstbestimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dieß das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin Einer ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Persönlichkeit nur als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffs seine für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung. Dieß absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der Monarch.

3) Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraktion einfach und daher unmittelbare Einzelnheit; in seinem Begriffe selbst liegt hiermit die Bestimmung der Natürlichkeit; der Monarch ist daher wesentlich als dieses Individuum, abstrahirt von allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche Geburt zur Würde des Monarchen bestimmt.

Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet sein könne, da er vielleicht nicht werth sei, an der Spitze desselben zu stehen, und daß es widersinnig sei, daß ein solcher Zustand als ein vernünftiger existiren solle: so ist eben die Voraussetzung hier nichtig, daß es auf die Besonderheit des Charakters ankomme. Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Ent-

scheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der „Ja" sagt, und den Punkt auf das I setzt; denn die Spitze soll so seyn, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist. Was der Monarch noch über diese letzte Entscheidung hat, ist etwas, das der Partikularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zustände geben, in denen diese Partikularität allein auftritt, aber alsdann ist der Staat noch kein völlig ausgebildeter, oder kein wohl konstruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive „Ich will" hinzu zu setzen hat.

4. Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundlose Selbst des Willens und die da mit ebenso grundlose Existenz, als der Natur anheimgestellte Bestimmung, — diese Idee des von der Willkür Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staats, welche nur durch diese ihre innere und äußere Unmittelbarkeit der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt, entnommen ist.

5. Aus der Souverainität des Monarchen fließt das Begnadigungsrecht der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen, und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten.

6. Das zweite in der Fürstengewalt Enthaltene ist das Moment der Besonderheit, oder des bestimmten Inhalts und der Subsumtion desselben unter das Allgemeine. In sofern es eine besondere Existenz erhält, sind es oberste Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfnissen nöthig werdenden

gesetzlichen Bestimmungen, mit ihren objektiven Seiten, den Entscheidungsgründen, darauf sich beziehenden Gesetzen, Umständen u. s. f. zur Entscheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der Individuen zu diesem Geschäfte wie deren Entfernung fällt, da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu thun haben, in seine unbeschränkte Willkür.

In sofern das Objektive der Entscheidung, die Kenntniß des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und andern Bestimmungsgründe, allein der Verantwortung, d. i. des Beweises der Objektivität fähig ist, und daher einer von dem persönlichen Willen des Monarchen als solcher unterschiedenen Berathung zukommen kann, sind diese berathenden Stellen oder Individuen allein der Verantwortung unterworfen; die eigenthümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjektivität, ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhaben.

7. Das dritte Moment der fürstlichen Gewalt betrifft das an und für sich Allgemeine, welches in subjektiver Rücksicht in dem Gewissen des Monarchen, in objektiver Rücksicht im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen besteht; die fürstliche Gewalt setzt in sofern die andren Momente voraus, wie jedes von diesen sie vorausgesetzt.

## IX. Die Stände und die öffentliche Meinung.

In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind zunächst die zwei andern Momente wirksam, das monarchische als dem die höchste Entscheidung zukommt — die Regierungsgewalt als das, mit der konkreten Kenntniß und Uebersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, so wie mit der Kenntniß der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, berathende Moment, — endlich das ständische Element.

1. Das ständische Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur an sich, sondern auch für

sich d. i. daß das Moment der subjektiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtseyn als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen, darin zur Existenz komme.

Als vermittelndes Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits, und dem in die besondern Sphären und Individuen aufgelösten Volke andrerseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung, als der Interessen der besondern Kreise und der Einzelnen. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisirten Regierungsgewalt gegemeinschaftlichen Vermittlung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt, und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür erscheine, noch daß die besondern Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich isoliren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer Menge und eines Haufens, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen.

2. Der allgemeine, näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Thätigkeit zu haben; in dem ständischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der Privatstand zu einer politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Derselbe kann nun dabei weder als bloße ungeschiedene Masse, noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, was er bereits ist, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältniß, und in den auf die besondern Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden Stand. Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche Besondere an das Allgemeine an.

3. Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Princip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituirt zu werden, der Stand der natürlichen Sitt-

lichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein hat.

Für die politische Stellung und Bedeutung wird er näher konstituirt, in sofern sein Vermögen ebenso unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes überhaupt, — wie von der Gunst der Regierungsgewalt so von der Gunst der Menge, und selbst gegen die eigene Willkür dadurch festgestellt ist, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes, des Rechts der andern Bürger, theils über ihr ganzes Eigenthum frei zu disponiren, theils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an sie übergehen zu wissen, entbehren; — das Vermögen wird so ein unveräußerliches, mit dem Majorate belastetes Erbgut.

In den andern Theil des ständischen Elements fällt die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung, nur durch Abgeordnete eintreten kann. In sofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß diese dieß thut als das, was sie ist, — somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporairen Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin konstituirten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu solcher von der fürstlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des ersten Standes zur Erscheinung findet die Existenz der Stände und ihrer Versammlung eine konstituirte, eigenthümliche Garantie.

Da die Abordnung zur Berathung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältniß, kommittirte oder Instruktionen überbringende Mandatarien zu seyn, um so weniger als die Zusammenkunft die Bestimmung hat, eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende, gemeinsam berathende Versammlung zu seyn.

Die Garantie der diesem Zweck entsprechenden Eigenschaften und der Gesinnung, — da das unabhängige Vermögen schon in dem ersten Theile der Stände sein Recht verlangt, — zeigt sich bei dem zweiten Theile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, vornehmlich in der, durch wirkliche Geschäftsführung, in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die That bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, und dem dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staates.

4. Von den zwei im ständischen Element enthaltenen Seiten bringt jede in die Berathung eine besondere Modifikation; und weil überdem das eine Moment die eigenthümliche Funktion der Vermittelung innerhalb dieser Sphäre und zwar zwischen Existirenden hat, so ergiebt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in zwei Kammern theilen.

Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von Instanzen ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die

Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornehmlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direkt gegenüber zu stehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweiten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unpartheiischer und sein Gegensatz neutralisirt erscheint.

5. Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staats an sich auf's Beste berathen und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen, sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberathen und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten, in Rücksicht der an der Regierung nicht theilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, so erhält zunächst das Moment der allgemeinen Kenntniß durch die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen seine Ausdehnung.

Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meinung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staats und dessen Angelegenheiten und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urtheilen, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt. Wie diese Talente in solcher Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwicklung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, so ist sie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge und ein Bildungsmittel für diese und zwar eins der größten.

Die Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am Meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es

herrscht in der Regel die Vorstellung, daß Alle schon wissen, was dem Staate gut sey, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil Statt, erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeit, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen beschwerlich für die Minister, die selbst mit Witz und Beredsamkeit angethan seyn müssen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen sie gerichtet werden; aber dennoch ist die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staatsinteressen überhaupt. In einem Volke, wo diese stattfindet, zeigt sich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die Ständeversammlung fehlt oder nicht öffentlich ist. Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein Anderes ist, was sich Jemand zu Hause bei seiner Frau, oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidtheit die andere auffrißt.

6. Die öffentliche Meinung enthält in sich die ewigen substantiellen Principien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch alle in Gestalt von Vorurtheilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, so wie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. — Zugleich wie dieß Innere ins Bewußtseyn tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, theils für sich, theils zum Behuf des konkreten Raisonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntniß und Beurtheilung ein. Indem es dabei um das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit der Ansicht und Kenntniß zu thun ist, so ist eine Meinung, je schlechter ihr

Inhalt ist, desto eigenthümlicher; denn das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigenthümliche, das Vernünftige dagegen das an und für sich Allgemeine, und das Eigenthümliche ist das, worauf das Meinen sich etwas einbildet.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben so geachtet als verachtet zu werden, dieses nach ihrem konkreten Bewußtseyn und Aeußerung, jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Konkrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maaßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich herauf zu heben, so ist die Unabhängigkeit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher seyn, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

Die Freiheit der öffentlichen Mittheilung — (deren eines Mittel, die Presse, was es an weitreichender Berührung vor dem andern, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurücksteht), — die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den ihre Ausschweifungen theils verhindernden, theils bestrafenden polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist, — in Letzterem, in sofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht, und Anderen wenig bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung sey: — ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich nothwendig bald heruntergebracht hat.

## X. Der Krieg.

1. Die Souverainität nach Innen ist Idealität in sofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer Nothwendigkeit entfaltet sind, und als Glieder desselben bestehen. Aber der Geist als in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist eben so wesentlich Für-sich-seyn, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat, und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche wesentlich als Individuum, und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist.

Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-seyn, erscheint als Verhältniß zu anderen Staaten, deren jeder selbstständig gegen die anderen ist. Indem in dieser Selbstständigkeit das Für-sich-seyn des wirklichen Geistes sein Daseyn hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes.

2. Im Daseyn erscheint so die negative Beziehung des Staats auf sich, als Beziehung eines Anderen auf ein Anderes, und als ob das Negative ein Aeußerliches wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehnes und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die von Außen kommen. Aber sie ist sein höchstes eigenes Moment, — seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm — die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigenthum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Daseyn und Bewußtseyn bringt.

Diese Bestimmung, mit welcher das Interesse und das Recht der Einzelnen als ein verschwindendes Moment gesetzt ist, ist zugleich das Positive nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, sondern an und für sich seyenden Individualität. Dieß Verhältniß und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht, — die Pflicht durch Gefahr und Aufopferung

ihres Eigenthumes und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats zu erhalten.

Es giebt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft, und als sein Endzweck nur die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen betrachtet wird, denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was gesichert werden soll; — im Gegentheil. —

3. Der Krieg ist nach dem Gesagten nicht als absolutes Uebel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten, welche, sey es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u. s. f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Nothwendigkeit, — wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht, und in ihr, als dem Schein, ihr Wesen, die Nothwendigkeit erkennt. Es ist nothwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges gesetzt werde, weil dieß der Begriff des Endlichen ist. Diese Nothwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt, und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Nothwendigkeit zum Werke der Freiheit, einem Sittlichen erhoben; — jene Vergänglichkeit wird ein gewolltes Vorübergehen, und die zum Grunde liegende Negativität zur substantiellen eigenen Individualität als sittlichen Wesens. — Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu seyn pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit

wird; — er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde. — Dieß ist übrigens nur philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der Vorsehung, und die wirklichen Kriege bedürfen noch einer anderen Rechtfertigung. Daß die Idealität, welche im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach Außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter andern in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker, die Souverainetät nach Innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von Anderen unterjocht werden, und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach innen zu einer festen Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte, (— ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben —); — daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbstständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben, (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnißmäßig kleine Staaten), bei einer innern Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach Innen noch nach Außen verbürgt u. s. f. — sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.

Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürsten-

bund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht ungefähr ein solches Institut zu seyn. Allein der Staat ist Individuum und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreiren, und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach Außen, Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit in's Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache, und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotz dem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt, die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.

4. Seine Richtung nach Außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältniß zu Anderen fällt daher in die fürstliche Gewalt, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu bebefehligen, die Verhältnisse mit den andern Staaten durch Gesandten u. s. f. zu unterhalten, Krieg und Frieden, und andere Traktate zu schließen.

5. Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältniß Aller und hiermit allgemeine Pflicht ist, so wird es zugleich als die Eine Seite der Idealität gegen die Realität des besonderen Bestehens, selbst

zu einem besondern Verhältniß, und ihm ein eigener Stand, der Stand der Tapferkeit gewidmet.

Zwiste der Staaten mit einander können irgend eine besondere Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der besondere, der Vertheidigung des Staats gewidmete, Theil seine Hauptbestimmung. In sofern aber der Staat als solcher, seine Selbstständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Vertheidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem innern Leben in sich nach Außen gerissen ist; so geht damit der Vertheidigungskrieg in Eroberungskrieg über.

Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souverainetät des Staates; — die Wirklichkeit dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittelung. Diese Gestalt enthält daher die Härte der höchsten Gegensätze, die Entäußerung selbst aber als Existenz der Freiheit; — die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseyns, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußeren Ordnung und des Dienstes ist, — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Raisonnirens, so Abwesenheit des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Das Leben daran setzen, ist freilich mehr als den Tod nur fürchten, aber ist sonach das bloße Negative, und hat darum keine Bestimmung und Werth für sich; — das Positive, der Zweck und Inhalt giebt diesem Muthe erst die Bedeutung; Räuber, Mörder, mit einem Zwecke, welcher Verbrechen ist, Abentheurer mit einem sich in seiner Meinung gemachten Zwecke u. s. f. haben auch jenen Muth, das Leben daran zu setzen. —

Das Princip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu seyn scheint und nicht als Thun dieser besonderen Person, sondern nur als Glieder eines Ganzen, — ebenso daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganze überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Princip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt.

---

# V. Zur Philosophie der Geschichte.

## I. Indien.

Indien wie China ist ebenso eine frühe wie eine noch gegenwärtige Gestalt, die statarisch und fest geblieben ist, aber in der vollständigsten Ausbildung nach Innen sich vollendet hat. Es ist immer das Land der Sehnsucht gewesen, und erscheint uns noch als ein Wunderreich, als eine verzauberte Welt; und zwar im Gegensatz zum chinesischen Staate, der voll des prosaischsten Verstandes in allen seinen Einrichtungen ist, ist Indien das Land der Phantasie und Empfindung. Seine Schönheit ist mit jener zarten einer Frau zu vergleichen, deren Wangen mit einer feinen Röthe, gleichsam einem geistigen Anhauch von Innen heraus überzogen sind, und deren Gesichtszüge wie die Haltung des Mundes weich und angespannt bleiben; — diese eigenthümliche Schönheit, welche sich bei Frauen einen Tag nach ihrer Niederkunft zeigt, wenn aus ihnen die Freude, ein Kind geboren zu haben, hervorleuchtet, oder im Somnambulismus, wenn sie in Gefühlen einer andern Welt,

als in der ihres Daseyns schwelgen, dieser schöne Ausdruck, welchen Schoreel seinem berühmten Gemälde, der sterbenden Maria, verliehen hat, deren Geist sich schon zu den seligen Räumen emporhebt, und noch einmal ihr sterbendes Antlitz gleichsam zum Abschiedskusse belebt, ist der eigentliche Typus, den wir in Indien erblicken. Es ist allerdings das Reich der Träume und der weichen Empfindung, jener molluskenartigen, die uns gar sehr bestechen kann. Würden wir aber dieses Blumenleben näher ins Auge fassen, nnd mit dem Begriff der Würdigkeit des Menschen und der Freiheit daran treten, so dürfen wir, je mehr uns der erste Anblick bestochen hat, desto stärkere Verworfenheit nach allen Seiten zu finden.

Indien hat äußerlich welthistorische Beziehungen nach manchen Seiten hin. Man hat in neuern Zeiten die Entdeckung gemacht, daß die Sanskritsprache allen weitern Entwickelungen europäischer Sprachen zu Grunde liege, z. B. dem Griechischen, Lateinischen, Deutschen. Indien ist ferner der Ausgangspunkt für die ganze westliche Welt, aber diese äußere welthistorische Beziehung ist mehr nur ein natürliches Ausbreiten der Völker von hier aus; wenn auch in Indien die Elemente künftiger Entwickelungen zu finden wären, und, wenn wir auch Spuren hätten, daß sie nach Westen herüber gekommen sind, so ist diese Uebersiedelung doch so abstrakt, daß das, was für uns bei spätern Völkern Interesse haben kann, nicht mehr das ist, was sie von Indien übernahmen, sondern vielmehr ein Konkretes, das sie sich selbst gebildet haben, und wobei sie am Besten thaten, die indischen Elemente zu vergessen. Das sich Verbreiten des Indischen ist vorgeschichtlich, denn Geschichte ist nur das, was in der Entwickelung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht. Nun ist aber Indien nie vorgeschritten, sondern selber nur seiner Größe und seines Reichthums wegen gesucht worden. Und so wie stummer Weise Nordindien ein Ausgangspunkt natürlicher Verbreitung ist, so ist Indien überhaupt

als gesuchtes Land ein wesentliches Moment der ganzen Geschichte. Die Diamanten und Gewänder, die Wohlgerüche das Rosenöl und die Elephanten haben von jeher gereizt, und diese Vorstellung ist häufig von dem Glauben an die indische Weisheit durchwirkt worden. Von Indien aus ist nie eine Eroberung ausgegangen, sondern es ist selber immer erobert worden. Von Alexander dem Großen ab bis in die neuesten Zeiten hat sich diese Sehnsucht nach Indien hin immer wieder auf das Stärkste bewährt. Und Alexander gelang es, zu Lande nach Indien vorzudringen, aber er hat es auch nur berührt und nicht betreten. In den direkten Zusammenhang mit diesem Wunderlande zu treten, ist den Europäern nur dadurch gelungen, daß sie hinten herumgekommen sind, und zwar auf dem Meere das, überhaupt das Verbindende ist. Die Engländer, oder vielmehr die ostindische Kompagnie sind Herren des Landes, denn es ist das nothwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu seyn, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen. Die Anzahl der Einwohner ist zwischen 120 und 140 Millionen, wovon 80 bis 90 Millionen den Engländern direkt unterworfen sind. Die übrigen Fürsten haben an ihren Höfen englische Agenten, und englische Truppen befinden sich in ihrem Sold. Seitdem das Land der Maratten von den Engländern bezwungen worden ist, ist nichts mehr selbstständig gegen ihre Macht, die schon im birmanischen Reiche Fuß gefaßt, und den Burampûtr, der Indien im Osten begrenzt, überschritten hat. Das eigentliche Indien ist das Land diesseits des Ganges, welches die Engländer in zwei große Theile zerlegen; in Dekan, der großen Halbinsel, die östlich den Meerbusen von Bengalen und westlich das indische Meer hat, und in Hindostan, das vom Gangesthal gebildet wird, und sich gegen Persien hinzieht. Gegen Nordosten wird Hindostan vom Himalaya begrenzt, welcher von den Europäern als das höchste Gebirge

der Erde anerkannt worden ist, denn seine Gipfel liegen 26000 Fuß über der Meeresfläche. Jenseits dieser Berge fällt das Land wieder ab; die Herrschaft der Chinesen erstreckt sich bis dahin, und als die Engländer zu dem Dalai-Lama in Hlassa wollten, wurden sie von Chinesen aufgehalten. Gegen Westen in Indien fließt der Indus, in dem sich die fünf Flüsse vereinigen, die das Pentjâb genannt werden, und bis zu welchem Alexander der Große vorgedrungen ist. Die Herrschaft der Engländer dehnt sich nicht bis an den Indus aus; es hält sich dort die Sekte der Seiks auf, deren Verfassung durchaus demokratisch ist, und die sich sowohl von der indischen als von der muhamedanischen Religion losgerissen haben, und die Mitte zwischen beiden halten, indem sie nur ein höchstes Wesen anerkennen. Sie sind ein mächtiges Volk und haben sich Kabul und Kaschmir unterworfen. Außer diesen wohnen den Indus entlang acht indische Stämme aus der Kaste der Krieger. Zwischen dem Indus und seinem Zwillingsbruder, dem Ganges, sind große Ebenen, und der Ganges bildet wieder große Reiche um sich her, in welchen die Wissenschaften sich bis auf einen so hohen Grad ausgezeichnet haben, daß die Länder um den Ganges noch in höherem Rufe stehen, als die um den Indus. Besonders blühend ist das Reich der Bengalen, in welches die Engländer auch erst vor wenigen Jahren eindrangen. Der Nerbuda macht die Grenzscheide zwischen Dekan und Hindostan; aber die Halbinsel bietet noch eine weit größere Mannigfaltigkeit dar, und die andern Flüße haben fast eine eben so große Heiligkeit als der Indus und der Ganges, der ein ganz allgemeiner Name für alle Flüsse in Indien geworden ist, oder der Fluß κατ' ἐξοχήν. Wir nennen die Bewohner des großen Landes, das wir jetzt zu betrachten haben, vom Fluße Indus her, Inder (die Engländer heißen sie Hindu). Sie selbst haben dem Ganzen nie einen Namen gegeben, denn es ist nie ein Reich gewesen, jedoch betrachten wir es als solches.

Was nun das politische und religiöse Leben betrifft, so ist das Nächste, was hier zu betrachten wäre, der Fortschritt gegen das chinesische Princip gehalten. In China ist die Gleichheit aller Individuen vorherrschend, und deßhalb das Regiment im Mittelpunkte, so daß das Besondere zu keiner Selbstständigkeit und subjektiver Freiheit gelangt. Der nächste Fortgang dieser Einheit ist, daß der Unterschied sich hervorthut und in seiner Besonderheit selbstständig gegen die Alles beherrschende Einheit wird. Zu einem organischen Leben gehört einerseits die eine Seele und das Ausgebreitetseyn in die Unterschiede, welche sich gliedern und in ihrer Partikularität zu einem ganzen System sich ausbilden, so aber, daß ihre Thätigkeit die eine Seele rekonstruire. Diese Freiheit der Besonderung, diese Selbstständigkeit der Unterschiede fehlt in China, denn der Mangel ist eben, daß die Verschiedenheiten nicht zu sich selbst gelangen können. Hierin ist der Fortschritt von Indien, denn aus der Einheit des Despoten bilden sich jetzt selbstständige Glieder. Doch diese Unterschiede fallen in die Natur zurück; statt im organischen Leben der Seele das Eine zu bethätigen, und aus ihr frei dasselbe hervor zu bringen, versteinern und erstarren sie, und verdammen durch ihre Festigkeit das indische Volk zur unwürdigsten Knechtschaft des Geistes. Diese Unterschiede sind die Kasten. In jedem unserer Staaten sind Unterschiede die hervortreten müssen: Individuen gelangen zur subjektiven Freiheit, und setzen das, was in ihnen liegt. In Indien ist aber von Freiheit und innerer Sittlichkeit noch nicht die Rede, denn die ersten Unterschiede, die sich hervorthun, sind nur die der Beschäftigungen, die Stände. Auch diese bilden in jedem Staate besondere Kreise, welche in ihrer Bethätigung sich so versammeln, daß die Individuen darin ihre besondere Freiheit erhalten, doch in Indien kommt es hier nur zum Unterschied der Massen, welche aber das ganze politische Leben und das religiöse Bewußtseyn ergreift. Wir gehen von China nach

Indien, von dem einen Extrem der substantiellen Allgemeinheit zum andern Extreme der Einzelnheit der Atome, die Personen sind, über; aber das Eine ist so wenig wie das Andere die organische Freiheit. Das Leben ist der Proceß der verschiedenen Funktionen der Theile des Körpers: so ist auch die Tiefe des Geistes das Resultat des unendlichen Gegensatzes und Unterschiedes; aber wie das untere animalische Leben z. B. bei den Polypen so unentwickelt ist, daß sie nur eine einfache thierische Gallerte sind, die kaum einen Anfang der Empfindung hat, so sind die Staatsunterschiede in Indien auf der gleichen ursprünglichen Stufe der Substantialität. Wenn wir nach dem Begriffe des Staates fragen, so ist das erste wesentliche Geschäft dasjenige, dessen Zweck das ganz Allgemeine wäre, dessen sich der Mensch zunächst in der Religion bewußt wird. Gott, das Göttliche ist das schlechthin Allgemeine. Der erste Stand wird daher der objektiv Göttliche selbst seyn, wodurch dieses nämlich hervorgebracht und bethätigt wird, der Stand der Brahmanen. Das zweite Moment, oder der zweite Stand, wird die subjektive Kraft und Tapferkeit darstellen. Die Kraft muß sich nämlich geltend machen, damit das Ganze bestehen könne, und gegen andere Ganze oder Staaten zusammengehalten werde. Dieser Stand ist der der Krieger und Regenten, Kschatriya, obgleich auch oft Brahmanen zur Regierung gelangen. Das dritte Geschäft hat zum Zweck die Besonderheit des Lebens, die Subsistenz, und begreift in sich Gewerbe und Handel, die Klasse der Waisyas. Das vierte Moment endlich ist der Staud des Dienens, der des Mittels, dessen Geschäft ist, für Andere um einen Lohn zu kurzer Subsistenz zu arbeiten, dre Stand der Sudras.

Gegen solche Stände regt sich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, daß man den Staat lediglich von der rechtlichen Seite betrachtet, und daraus folgert: es müsse kein Unterchied stattfinden. Vor dem Gesetz gelten allerdings alle Individuen gleich,

aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig Unmögliches; denn es tritt zu jeder Zeit der individuelle Unterschied des Geschlechts und Alters ein, und selbst wenn man sagt, alle Bürger sollen gleichen Antheil an der Regierung haben, so übergeht man sofort die Weiber und Kinder, welche ausgeschlossen bleiben. Der Unterschied von Armuth und Reichthum der Einfluß von Geschicklichkeit und Talent ist eben so wenig abzuweisen, und widerlegt von Hause aus jene abstrakten Behauptungen. Wenn wir aber aus diesem Princip heraus die Verschiedenheit der Beschäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen lassen, so stoßen wir hier in Indien auf die Eigenthümlichkeit, daß das Individuum wesentlich durch Geburt einem Stande angehört, und daran gebunden bleibt; dadurch fällt eben hier die konkrete Lebendigkeit, die wir entstehen sehen, in den Tod zurück, und die Fessel hemmt das Leben, das eben hervorbrechen möchte. Was die Geburt geschieden hat, soll die Willkür nicht wieder aneinander bringen: deswegen sollen sich die Kasten ursprünglich nicht miteinander vermischen und verheirathen. Doch zählt Arian (Ind. II.) schon sieben Kasten, und in neueren Zeiten hat man über dreißig herausgebracht, die dennoch also durch die Verbindung der verschiedenen Stände entstanden sind. Die Vielweiberei muß nothwendig dazu führen. Einem Brahmanen werden z. B. drei Weiber aus den drei anderen Kasten gestattet, wenn er nur eine Frau zuvörderst aus seiner eigenen nimmt. Die Kinder, die aus solcher Vermischung der Kasten hervorgingen, gehörten ursprünglich keiner an, aber ein König suchte ein Mittel um diese Kastenlosen einzurangiren, und fand ein solches, welches zugleich der Anfang der Künste und Manufakturen ward. Die Kinder wurden nämlich zu bestimmten Gewerben zugelassen; eine Abtheilung ward Weber, eine andere arbeitete in Eisen, und so traten aus den verschiedenen Beschäftigungen verschiedene Stände hervor. Die vornehmste dieser Mischungskasten ist die, welche aus der Ver-

bindung eines Brahmanen mit einer Frau aus der Kriegerkaste entsteht; die niedrigste ist die der Chandâlas, welche gewöhnlich den Parias fast gleich gestellt worden, und Leichname wegschleppen, Verbrecher hinrichten, überhaupt alles Unreine besorgen müssen. Diese Kaste ist ausgeschlossen und verhaßt, muß abgeschieden wohnen und fern von der Gemeinschaft mit Andern. Einem Höheren müssen die Parias aus dem Wege gehen, und jedem Brahmanen ist es erlaubt, den nicht sich Entfernenden niederzustoßen. Trinkt ein Paria aus einem Teich, so ist er verunreinigt und muß von Neuem eine Weihe empfangen.

Das Verhältniß dieser Kasten ist es, was wir zunächst zu betrachten haben. Fragen wir nach ihrer Entstehung, so muß diese, wie sie der Mythus erzählt, mitgetheilt werden. Dieser nämlich sagt: die Brahmanenkaste sey aus dem Munde des Brahma, die Kriegerkaste aus seinen Armen, die Gewerbetreibenden aus seiner Hüfte, die Dienenden aus seinem Fuße entsprungen. Manche Historiker haben die Hypothese aufgestellt, die Brahmanen hätten ein eigenes Priestervolk ausgemacht, und diese Erdichtung kommt vornehmlich von den Brahmanen selbst her. Ein Volk von reinen Priestern ist sicherlich die größte Absurdität, denn a priori erkennen wir, daß ein Unterschied von Ständen zwar innerhalb eines Volkes statthaben kann, aber es ist wesentlich, daß ein Stand den andern voraussetzt, und daß die Entstehung der Kasten überhaupt erst Resultat des Zusammenlebens ist. Stände können sich nicht äußerlich zusammenfinden, sondern nur aus dem Innern herausgliedern; sie kommen von Innen heraus, aber nicht von Außen herein. Dadurch, daß jeder der Geburt nach einer besondern Kaste angehört, ist es klar, daß sie nur in einem schon organisirten Staate haben gemacht werden können. Wie im platonischen Staate die Vorsteher und Wächter die Individuen den Ständen zutheilen, so übernimmt hier die Natur dieses Geschäft. Sie ist der Vor-

steher in Indien. Dieser Umstand brauchte noch nicht zu dem Grade der Entwürdigung zu führen, den wir hier erblicken, wenn die Unterschiede lediglich auf die Beschäftigung mit Irdischem, auf Gestaltungen des objektiven Geistes beschränkt wären. Im Feudalwesen des Mittelalters waren die Individuen auch an einen bestimmten Stand geknüpft, aber allen stand die Freiheit zu, zu dem geistlichen überzugehen. Dieß ist der hohe Unterschied, daß die Religion für Alle ein Gleiches ist, und daß, wenn auch der Sohn des Handwerkers, Handwerker, der Sohn des Landmanns, Landmann wird, und die freie Wahl oft von manchen zwingenden Umständen abhängt, das religiöse Moment zu Allen in demselben Verhältniß steht, und somit auch den religiösen Stand von angebornen Mitgliedern befreit. Ein anderer Unterschied zwischen den Ständen der christlichen Welt, und denen der indischen ist nun die sittliche Würdigkeit, welche bei uns in jedem Stande ist, und das ausmacht, was der Mensch in und durch sich selbst haben soll. Die Oberen sind darin den Unteren gleich, und indem die Religion die höhere Sphäre ist, in der sich alle sonnen, ist die Gleichheit vor dem Gesetz, Recht der Person und des Eigenthums jedem Stande erworben. Dadurch daß in Indien aber, wie schon gesagt worden ist, die Unterschiede sich nur auf die Objektivität des Geistes erstrecken und so alle Verhältnisse desselben erschöpfen, ist weder Sittlichkeit noch Gerechtigkeit, noch Religiosität vorhanden.

Jede Kaste hat ihre besonderen Pflichten und Rechte; die Pflichten und Rechte sind daher nicht die des Menschen überhaupt, sondern die einer bestimmten Klasse. Wenn wir sagen würden, Tapferkeit ist eine Tugend, so sagen die Indier dagegen, Tapferkeit ist die Tugend der Kschatriyas. Menschlichkeit überhaupt, menschliche Pflicht und menschliches Gefühl ist durchaus eine Pflicht der Kaste der Brahmanen. Alles ist in die Unterschiede versteinert, und über diese Versteinerung herrscht

die Willkür. Sittlichkeit und menschliche Würde ist nicht vorhanden, die bösen Leidenschaften gehen darüber; der Geist wandert in die Welt des Traumes, und das Höchste ist die Vernichtung.

Um näher zu verstehen, was Brahmanen sind, und was sie gelten, müssen wir uns weiter auf die Religion und ihre Vorstellungen einlassen, auf die wir noch unten weiter zurückkommen, denn der Zustand der Rechte der Kasten gegen einander ist auch der in Ansehung des religiösen Verhältnisses. Brahmâ (neutr.) ist der höchste in der Religion, außerdem sind aber noch Hauptgottheiten Brahmâ (masc.), Wischnu, oder Krischna, in unendlich vielen Gestalten, und Siva; diese Dreiheit gehört zusammen: Brahma ist der Oberste, aber Wischnu oder Krischna, Siva, so wie Sonne, Luft u. s. w. sind auch Brahm, d. i. substantielle Einheit. Dem Brahm selbst werden keine Opfer gebracht, es wird nicht verehrt; aber zu allen anderen Idolen wird gebetet. Brahm selbst ist die substantielle Einheit von Allen. Das religiöse Verhältniß der Menschen nun ist, daß er sich zum Brahm erhebe. Fragt man einen Brahmanen was ist das Brahm, so antwortet der erste, wenn ich mich in mich zurückziehe und alle äußeren Sinne verschließe, ôm spreche, so ist dies der Brahm. Die abstrakte Einheit wird in dieser Abstraktion des Menschen zur Existenz gebracht. Eine Abstraktion kann Alles unverändert lassen, wie die Andacht, die momentan in jemandem hervorgerufen wird; der Inder erschafft sich aber erst in derselben, und das Höchste ist somit diese Erhebung. Die Brahmanen die derselben fähig sind, werden zweimal gezeugte (Dwiyâs) genannt; die anderen Kasten können ebenfalls der Wiedergeburt theilhaftig werden, indem sie sich der Abstraktion widmen, und von allen anderen Lebensverhältnissen ausscheiden. Die Verachtung des Lebens und der lebendigen Menschen, das ist der Grundzug dieser Existenz. Die Braminen sind dazu geboren, die Nichtbraminen können sich dazu erheben, und ein

großer Theil, man nennt sie Yogi, trachtet danach. Ein Engländer, der auf der Reise nach Tibet zum Dalai-Lama einem solchen Yogi begegnete, erzählt folgendes: der Yogi befand sich schon auf der zweiten Stufe, um zu der Macht eines Brahmanen zu gelangen. Die erste Stufe hatte er durchgemacht, indem er sich zwölf Jahre fortwährend auf den Beinen gehalten, ohne sich je nieder zu setzen oder zu liegen. Anfangs hatte er sich mit einem Strick an einem Baum festgebunden, bis er sich daran gewöhnt hatte, stehend zu schlafen. Die zweite Stufe machte er so durch, daß er zwölf Jahre beständig, die Hände über dem Kopf zusammenfaltete, und schon waren ihm die Nägel fast in die Hände hineigewachsen. Die dritte Stufe wird nicht immer auf gleiche Weise vollbracht; gewöhnlich muß der Yogi einen Tag zwischen fünf Feuern zubringen, d. h. zwischen Vier Feuern nach allen Himmelsgegenden und der Sonne; dazu kommt denn das Schwenken über dem Feuer, welches drei und dreiviertel Stunden dauert. Engländer, welche diesem Akt einmal beiwohnten, erzählen, daß dem Individuum nach einer halben Stunde das Blut aus allen Theilen des Körpers herausströmte. Es wurde abgenommen und starb gleich darauf. Hat aber einer auch diese Prüfung überstanden, so wird er zuletzt noch lebendig begraben, das heißt, stehend in die Erde gesenkt, und ganz zugeschüttet; nach drei und drei viertel Stunden wird er herausgezogen, und nun endlich hat er, wenn er noch lebt, die innere Macht des Brahmanen erlangt.

Die Gewalt und Hoheit derselben wird, in Beziehung auf diese Prüfungen, besonders in dem Gedichte Ramayana hervorgehoben: es wird dort nämlich als Episode die Geschichte des Königs Wiswamitra, der den Rama begleitet, vorgetragen. Der König kommt zu einem Brahmanen und sieht da eine Kuh, welche von den Indern besonders hoch verehrt wird; er wünscht sie zu besitzen, aber der Brahmane verweigert sie. Nun will der König sie mit Gewalt wegnehmen, aber die Kuh gewährt

dem Brahmanen eine immer höhere Macht. Der König schickt Heere, Elephanten, doch der Brahmane hat ihm immer größere Heere entgegenzusetzen. Endlich unterwirft sich der König einer Prüfung zwölftausend Jahre hindurch. Den Göttern selbst wird bange vor der Macht, die er nun erlangen würde, und sie schicken ihm ein schönes Mädchen zu, das ihn verführt; doch Wiswamitra erwacht aus dem Taumel, beginnt seine Prüfung von Neuem, betet zu Brahma, der ihm sagt, daß er ein heilger Mann sey, nie aber, daß er die Macht eines Brahmanen habe. Zuletzt nach vielen bestandenen Prüfungen gelangt der König dennoch zum Brahmanenthum. Also nur durch solche Negation seiner Existenz kommt man zur Macht eines Brahmanen; diese besteht aber in dem dumpfen Bewußtseyn, es zu einer vollkommenen Regungslosigkeit, zur Vernichtung aller Empfindung und alles Wollens gebracht zu haben, ein Zustand der auch bei den Buddhisten als das Höchste gilt. So feige und schwächlich die Inder sonst sind, so wenig kostet es sie, sich dem Höchsten, der Vernichtung aufzuopfern, und die Sitte zum Beispiel, daß die Weiber sich nach dem Tode ihres Mannes verbrennen, hängt mit dieser Ansicht zusammen. Würde ein Weib sich dieser hergebrachten Ordnung widersetzen, so schiede man sie aus aller Gesellschaft aus, und ließe sie in der Einsamkeit verkommen. Ein Engländer erzählt, daß er auch eine Frau sich verbrennen sah, weil sie ihr Kind verloren hatte; er that alles Mögliche, um sie von ihrem Vorsatze abzubringen, er wendete sich endlich an den dabeistehenden Mann, aber dieser zeigte sich vollkommen gleichgültig und meinte, er habe noch mehr Frauen zu Hause. So sieht man denn bisweilen zwanzig Weiber sich auf einmal in den Ganges stürzen, und auf dem Himalayagebirge fand ein Engländer drei Frauen, die die Quelle des Ganges aufsuchten, um ihrem Leben in diesem heiligen Fluße ein Ende zu machen. Beim Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagonatha am bengalischen Meerbusen in Orissa, wo Millionen

von Indiern zusammenkommen, wird das Bild des Gottes Wischnu auf einem Wagen herum gefahren; gegen Fünfhundert Menschen setzen denselben in Bewegung, und Viele schmeißen sich vor die Räder desselben hin, und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit Gebeinen von so Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord ist in Indien sehr häufig. Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges oder lassen sie an den Strahlen der Sonne verschmachten. Das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt, ist bei den Indiern nicht vorhanden. Solcher Lebensweisen, die auf die Vernichtung hingehen, giebt es nun noch unendliche Modifikationen.

Dahin gehören z. B. die Gymnosophisten, wie sie die Griechen nannten. Nackte Fakirs laufen ohne irgend eine Beschäftigung gleich den katholischen Bettelmönchen herum, leben von den Gaben Anderer, und haben den Zweck, die Hoheit der Abstraktion zu erreichen, die vollkommene Verdumpfung des Bewußtseyns, von wo aus der Uebergang zum physischen Tode nicht mehr sehr groß ist.

Diese von Anderen erst mühsam zu erwerbende Hoheit besitzen nun die Brahmanen, wie schon gesagt worden ist, durch die Geburt. Der Inder einer anderen Kaste hat daher den Brahmanen als einen Gott zu verehren, vor ihm niederzufallen und zu sprechen: Du bist Gott. Und zwar kann die Würdigkeit nicht in sittlichen Handlungen bestehen, sondern vielmehr, da alle Innerlichkeit fehlt, in einem Wust von Gebräuchen, welche auch für das äußerliche unbedeutendste Thun Vorschriften ertheilen. Die Brahmanen sind der gegenwärtige Gott, aber ihre Geistigkeit ist noch nicht in sich gegen die Natürlichkeit reflektirt, und so hat das Gleichgültige absolute Wichtigkeit. Die Geschäfte des Brahmanen bestehen hauptsächlich im Lesen der Vedas: nur sie dürfen sie eigentlich lesen, denn dieses Lesen ist der Zustand des Brahmseyns. Wenn ein Sudra die Vedas

läse, oder sie lesen hörte, so würde er hart bestraft werden, und glühendes Oel müßte ihm in die Ohren gegossen werden. Die religiösen Arbeiten der Brahmanen bestehen zwar nur im Lesen des Vedas, aber dessen, was sie äußerlich zu beobachten haben, gibt es ungeheuer viel, und die Gesetze des Manu handeln davon, wie von dem wesentlichsten Theile des Rechtes. Ihre Haare und Nägel müssen geschnitten seyn; darauf folgt, daß sie die Leidenschaften in Zügel halten sollen, denn sie tragen weiße Mäntel und breite goldene Ohrringe. Alles was sie zu sprechen haben, wenn sie aus dem Bette steigen, und wenn sie in dasselbe schreiten, nach welcher Seite sie sich wenden sollen, ist ihnen vorgeschrieben. Die Brahmanen dürfen ferner nicht in die Sonne sehen, weder wenn sie aufgeht, noch wenn sie untergeht, noch wenn sie im Mittag steht; sie dürfen nicht über einen Strick treten, an dem ein Kalb festgebunden ist, nicht ausgehen, wenn es regnet, nicht ihr eigenes Bild im Wasser sehen. Wenn sie bei einer Kuh, bei einem Götzenbild, bei einem Topf voll Honig und geschmolzener Butter vorbeigehen, oder bei einer Stelle, wo vier Wege zusammentreffen, bei einem Baume, und andern Dingen mehr, müssen sie sich bemühen, diese Gegenstände zur rechten Hand zu haben. Der Brahmane darf nicht mit seiner Frau essen, noch minder darf er sie essen, niesen und gähnen sehen. Wie weit diese Vorschriften gehen, läßt sich insbesondere aus den Anordnungen beurtheilen, welche die Brahmanen bei der Verrichtung ihrer Nothdurft zu beobachten haben. Sie dürfen sich ihrer weder entledigen auf einer großen Straße, auf Asche, und gepflügtem Grunde, noch auf einem Berge, auf einem Nest von weißen Ameisen, auf Holz, das zum Verbrennen bestimmt ist, auf einem Graben, im Gehen und Stehen am Ufer eines Flusses u. s. w. Bei der Verrichtung dürfen sie nicht nach der Sonne, nach dem Wasser und nach Thieren sehen. Sie müssen überhaupt bei Tage das Gesicht gegen Norden kehren, bei Nacht aber gegen Süden; nur im Schatten

steht es in ihrem Belieben, wohin sie sich wenden wollen. Einem jeden, der sich ein langes Leben wünscht, ist es verboten, auf Scherben, Samen von Baumwolle, Asche, Korngarben, oder auf seinen Urin zu treten. In der Episode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21. Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben, einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen, und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seyen. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist.

Außer den vier verschmähten Göttern sind aber noch zwei boshafte, welche die Wahl versäumt hatten, und sich deshalb rächen wollen; sie passen daher dem Gemahl ihrer Geliebten bei allen seinen Schritten und Handlungen auf, in der Absicht, ihm Schaden zuzufügen, wenn er in irgend etwas fehlen sollte. Der verfolgte Gemahl begeht nichts, was ihm zur Last fallen könnte, bis er endlich aus Unvorsichtigkeit auf seinen Urin tritt. Nun hat der Genius das Recht in ihn hineinzufahren; er plagt ihn mit der Spielsucht und stürzt ihn somit in den Abgrund. Wenn nun die Brahmanen dergleichen Bestimmungen und Vorschriften unterworfen sind, so ist ihr Leben dagegen geheiligt. Für Verbrechen wird es nicht haften: eben so wenig kann ihr Gut in Beschlag genommen werden. Alles, was der Fürst gegen sie verhängen kann, läuft auf die Landesverweisung hinaus. Die Engländer wollten ein Geschwornengericht in Indien einsetzen, das zur Hälfte aus Europäern, zur Hälfte aus Indern zusammengesetzt seyn sollte, und legten den Indern, die darüber ein Gutachten abgeben sollten, die den Geschwornen zu ertheilenden Vollmachten vor. Die Inder machten nun eine Menge von Ausnahmen und Bedingungen, und sagten unter anderem, sie könnten nicht ihre Zustimmung darin ertheilen, daß ein Brahmane zum Tode verurtheilt werden dürfe, anderer

Einwendungen, zum Beispiel, daß sie einen todten Körper nicht sehen und untersuchen dürften, nicht zu gedenken. Wenn der Zinsfuß bei einem Krieger drei Procent, bei einem Waisya vier Procent, bei einem Sudra fünf Procent hoch seyn darf, so übersteigt er bei einem Brahmanen nie die Höhe von zweien Procenten. Das Land der Brahmanen ist ebenso frei von allen Abgaben. Der Brahmane besitzt eine solche Macht, daß den König der Blitz des Himmels treffen würde, der Hand an denselben oder an seine Güter zu legen wagte, denn der geringste Brahmane steht so hoch über dem König, daß er sich verunreinigen würde, wenn er mit ihm spricht, und daß er entehrt wäre, wenn seine Tochter sich einen Fürsten erwählte. In Manus Gesetzbuch heißt es: Will Jemand den Brahmanen in Ansehung seiner Pflicht belehren, so soll der König befehlen, daß dem Belehrenden heißes Oel in die Ohren und den Mund gegossen werde; wenn ein nur einmal Geborner einen zweimal Gebornen mit Schmähungen überhäuft, so soll jenem ein glühender Eisenstab von zehn Zoll Länge in den Mund gestoßen werden. Dagegen wird einem Sudra glühendes Eisen in den Hintern angebracht, wenn er sich auf den Stuhl eines Brahmanen setzte, und den Fuß oder die Hand abgehauen, wenn er einen Brahmanen mit den Händen oder mit den Füßen stößt. Es ist sogar falsches Zeugniß abzulegen und vor Gericht zu lügen gestattet, falls nur dadurch ein Brahmane von der Verurtheilung gerettet wird.

Sowie die Brahmanen Vorzüge vor den andern Kasten haben, so haben auch die folgenden einen Schritt über die voraus, welche ihr untergeordnet sind. Wenn ein Sudra von einem Paria durch Berührung verunreinigt würde, so hat er das Recht, ihn auf der Stelle niederzustoßen. Die Menschenliebe einer höheren Kaste gegen eine niedere ist durchaus verboten, und einem Brahmanen wird es nimmermehr einfallen, dem Mitgliede einer andern Kaste, selbst wenn es in Gefahr

wäre, beizustehen. Die anderen Kasten halten es für eine große Ehre, wenn ein Brahmane ihre Töchter zu Weibern nimmt, was ihm ursprünglich, wie schon gesagt worden, nur dann gestattet ist, wenn er schon ein Weib aus der eigenen Kaste besitzt, daher die Freiheit der Brahmanen, sich Frauen zu nehmen. Bei den großen religiösen Fasten gehen sie unter das Volk und wählen sich die Weiber, die ihnen am besten gefallen; sie schicken sie aber auch wieder weg, wie es ihnen beliebt.

Wenn ein Brahmane oder ein Mitglied, irgend einer anderen Kaste, die oben angedeuteten Gesetze und Vorschriften übertritt, so ist er auch von selbst aus seiner Kaste ausgeschlossen, und um wieder aufgenommen zu werden, muß er sich einen Haken durch die Hüfte bohren und daran mehremale in der Luft herumschwenken lassen. Auch andere Formen der Wiederzulassung finden statt. Ein Raja, der sich von einem englischen Statthalter beeinträchtigt glaubte, schickte zwei Brahmanen nach England, um seine Beschwerden auseinander zu setzen. Den Indern ist es aber verboten, über das Meer zu gehen: sie sind von der belebenden Kraft desselben ausgeschlossen, und als diese Gesandten daher zurückkamen, wurden sie als aus ihrer Kaste geschieden erklärt, und sollten, um wieder eintreten zu können, noch einmal aus einer goldenen Kuh geboren werden. Die Totalität der Aufgabe wurde ihnen insoweit erlassen, daß nur die Theile der Kuh golden zu sein brauchten, aus welchen sie herauskriechen mußten. Das Uebrige durfte aus Holz bestehen. Diese vielfachen Gebräuche und religiösen Angewöhnungen, denen jede Kaste unterworfen ist, haben den Engländern, namentlich bei der Anwerbung ihrer Soldaten, große Noth verursacht. Anfänglich nahm man sie aus der Sudrakaste, die nicht so vielen Verrichtungen unterworfen ist: mit diesen war nichts zu machen, daher ging man zu der Kaste der Kschatriya über; aber diese hat unendlich viel zu besorgen: sie darf kein Fleisch essen, keinen todten Körper berühren, aus einem Teiche nicht trinken, aus dem

Vieh oder Europäer getrunken haben, das nicht essen, was Andere kochten u. s. w. Jeder Inder thut nur ein Bestimmtes; so daß man unendlich viele Bediente haben muß, und ein Lieutenant dreißig, ein Major sechzig besitzt. Jede Kaste hat also ihre eigenen Pflichten; je niedriger die Kaste, desto weniger ist für sie zu beobachten, und wenn jedem Individuum durch die Geburt sein Standpunkt angewiesen ist, so steht über diesem Willkür und Gewaltthat. Im Gesetzbuch des Manu steigen die Strafen mit der Niedrigkeit der Kasten, und der Unterschied kommt auch in anderen Rücksichten vor. Verklagt ein Mann aus einer höhern Klasse einen Niedrigen ohne Beweis, so wird der Höhere nicht bestraft; im umgekehrten Falle ist die Strafe sehr hart. Nur beim Diebstahl findet die Ausnahme statt, daß die höhere Kaste schwerer büßen muß.

In Ansehung des Eigenthums sind die Brahmanen sehr im Vortheil. Der Punkt ist äußerst wichtig, ob in Indien überhaupt das bebaute Land Eigenthum des Bebauers, oder eines sogenannten Lehnsherren ist; und die Engländer haben darüber selbst schwer in's Reine kommen können. Als sie Bengalen eroberten, hatten sie nämlich ein großes Interesse, die Art der Abgaben vom Eigenthum zu bestimmen, und mußten erfahren, ob sie diese den Bauern oder den Oberherren aufzulegen hätten. Sie thaten das Letztere; aber nun erlaubten sich die Herren die größten Willkürlichkeiten: sie jagten die Bauern weg, und erlangten unter der Angabe, daß so und so viel Land unbebaut sei, eine Verminderung des Tributs. Die fortgejagten Bauern nahmen sie dann wieder für ein Geringes als Tagelöhner an, und ließen das Land für sich selbst kultiviren. Der ganze Ertrag eines jeden Dorfes wird in zwei Theile getheilt, wovon der eine dem Raja, der andre den Bauern zukommt; dann aber erhalten noch außerdem verhältnißmäßige Portionen die Beamten des Dorfes, der Richter, der Aufseher über das Wasser, der Astrolog (der ein Brahmane ist, und die glücklichen und unglücklichen Tage

angiebt), der Schmidt, der Zimmermann, der Wäscher, der Barbier, der Arzt, die Tänzerinnen, der Musikus, der Poet. Alle politischen Revolutionen gehen daher gleichgültig an dem gemeinen Inder vorüber, denn sein Loos verändert sich nicht. Diese weitläufige Darstellung des Kastenverhältnisses führt nun unmittelbar zu einer kurzen Betrachtung der religiösen Gedanken, die sich daran knüpfen. Die Fesseln der Kasten sind nicht bloß weltlich, sondern wesentlich religiös, und die Brahmanen in ihrer Hoheit sind selbst die Götter in leiblicher Gegenwart. Sie sind weder Diener Gottes noch seiner Gemeine, sondern den übrigen Kasten selber der Gott, welches Verhältniß eben die Verkehrtheit des indischen Geistes ausmacht. Diese Verrücktheit, daß der ideelle Unterschied durch und durch zu einem natürlichen wird, zeigt sich noch stärker darin, daß das Höchste der Idee zum Vorschein kommt, aber zum Niedrigsten gemacht wird, und umgekehrt das Endliche zum Unendlichen, ohne konkrete Einheit beider, weder des Schönen noch des wahren. Beide Seiten bleiben selbstständig und sind zugleich vermischt. Es ist schwer aufzufinden, was die Inder unter Brahm verstehen. Wir bringen die Vorstellung des höchsten Gottes, des Einen, des Schöpfers des Himmels und der Erden, mit, und lassen diese Gedanken dem indischen Brahm zufließen. Von Brahm unterschieden, ist nun Brahma, der eine Person gegen Wischnu und Siwa bildet. Deswegen nennen Viele das höchste Wesen über jenen Parabrahma. Die Engländer haben sich viele Mühe gegeben, herauszubringen, was eigentlich Brahm sey. Es ist von den Forschern behauptet worden, es gebe zwei Himmel in der indischen Vorstellung: der erste sey das irdische Paradies; der zweite, der Himmel, den wir im Auge haben. Um diese zu erreichen, gebe es zwei Weisen des Kultus. Die eine enthalte äußerliche Gebräuche, Götzendienst; die andere erforderte, daß man das höchste Wesen im Geiste verehre. Opfer, Abwaschungen, Wallfahrten seyen hier nicht mehr nöthig. Man

finde wenig Inder, welche den zweiten Weg zu gehen bereit seyen, weil sie nicht fassen können, worin das Vergnügen des zweiten Himmels bestehe. Frage man einen Hindu, ob er Idole verehre, so sage jeder: ja; auf die Frage aber, betet ihr zum höchsten Wesen? antwortet jeder: nein. Wenn man nun weiter fragt: was thut ihr denn, was bedeutet das schweigende Meditiren, dessen einige Gelehrte Erwähnung thun? so ist die Erwiederung: wenn ich zur Ehre eines der Götter bete, setze ich mich nieder, die Füße wechselweis über die Schenkel geschlagen, schaue gen Himmel, ruhig die Gedanken erhebend und sprachlos die Hände gefalten, dann sage ich, ich bin Brahm, das höchste Wesen. Brahm zu seyn, werden wir durch die weltliche Täuschung uns nicht bewußt, aber es ist verboten, zu ihm zu beten und ihm selbst Opfer zu bringen, denn dieß hieße, uns selbst anbeten. Also können es immer nur Emanationen Brahms seyn, welche wir anflehn. Nach der Uebersetzung in unsern Gedankengang ist also Brahm die reine Einheit des Gedankens in sich selbst, der in sich einfache Gott. Ihm sind keine Tempel geweiht, und er hat keinen Kultus. Gleichartig sind auch in der katholischen Religion die Kirchen nicht Gott zugeschrieben, sondern den Heiligen. Andere Engländer, welche sich der Erforschung des Gedankens Brahms hingaben, meinten, Brahm sey ein nichtssagendes Epitheton, das auf alle Götter angewendet werde: Wischnu sage: ich bin Brahm; auch die Sonne, die Luft, die Meere werden Brahm genannt. Brahm sey so die einfache Substanz, welche sich wesentlich in das Wilde der Verschiedenheit aus einander schlägt. Denn diese Abstraktion, diese reine Einheit ist das Allem zu Grunde Liegende, die Wurzel aller Bestimmtheit. Beim Wissen dieser Einheit fällt alle Gegenständlichkeit weg, denn das rein Abstrakte ist eben das Wissen selbst in seiner äußersten Leerheit. Diesen Tod des Lebens schon im Leben zu erreichen, diese Abstraktion zu setzen, dazu ist das Verschwinden alles sittlichen Thuns und Wollens, wie auch des

Wissens nöthig, wie dieses in der Religion des Fo in äußerster Weise vollbracht ist

Das Weitere zu der Abstraktion Brahms wäre nun der konkrete Inhalt, denn das Princip der indischen Religion ist das Hervortreten der Unterschiede. Diese nun fallen außer jener abstrakten Gedankenreinheit, und sind als das von ihr Abweichende sinnliche Unterschiede, oder die Gedankenunterschiede in unmittelbarer sinnlicher Gestalt. Auf diese Weise ist der konkrete Inhalt geistlos und wild zerstreut, ohne in die reine Idealität Brahms zurückgenommen zu seyn. So sind die übrigen Götter alle sinnlichen Dinge: Berge, Ströme, die Sonne, der Mond, die Ganga, die Thiere. Diese wilde Mannigfaltigkeit ist dann auch zu substantiellen Unterschieden zusammengefaßt und als göttliche Subjekte aufgefaßt: Wischnu, Siwa, Mahadewa unterscheiden sich auf diese Weise von Brahma. In der Gestalt des Wischnu treten die Inkarnationen auf, wenn Gott als Mensch erschien, und diese Menschwerdungen sind immer geschichtliche Personen, die Veränderungen und neue Epochen bewirkten. Die Zeugungskraft ist ebenso eine substantielle Gestalt und in den Exkavationen, den Grotten, den Pagoden der Inder findet man immer das Lingam als die männliche und den Lotos als die weibliche Zeugungskraft.

Diesem Gedoppelten, der abstrakten Einheit und der abstrakten sinnlichen Besonderheit entspricht auch ein gedoppelter Kultus, als das Verhalten des Selbsts zum Gott. Die eine Seite dieses Kultus besteht in der Abstraktion des reinen sich Aufhebens, in dem Vernichten des reinen realen Selbstbewußtseyns, welche Negativität also in der stumpfen Bewußtlosigkeit einerseits, andererseits in dem Selbstmorde und dem Vernichten der Lebendigkeit durch selbst auferlegte Qualen zur Erscheinung kommt. Die andere Seite des Kultus besteht in dem wilden Taumel der Ausschweifung, in der Selbstlosigkeit des Bewußtseyns durch Versenkung in die Natürlichkeit, mit der

das Selbst sich auf diese Weise identisch setzt, indem es das Bewußtseyn des sich Unterscheidens von der Natürlichkeit aufhebt. Bei allen Pagoden werden daher Buhlerinnen und Tänzerinnen gehalten, welche die Brahmanen aufs Sorgfältigste im Tanzen, in den schönen Stellungen und Gebehrden unterrichten, und die um einen bestimmten Preis, sich jedem Wollenden ergeben müssen. Von einer Lehre, von Beziehung der Religion auf Sittlichkeit, kann hier im Entferntesten nicht mehr die Rede seyn. Nur im Siwadienste geschieht eines Unterschiedes des zwiefachen Weges Erwähnung, des zur Rechten und des zur Linken, wovon der eine gemäßigten Kultus herbeiführt, während der andere gestattet, ausgelassenster Ausschweifung sich zu übergeben. Liebe, Himmel, genug alles Geistige wird von der Phantasie des Inders einerseits vorgestellt, aber andererseits ist ihm das Gedachte eben so sinnlich da, und er versenkt sich durch Betäubung in dieses Natürliche. Die religiösen Gegenstände sind so entweder von der Kunst hervorgebrachte scheußliche Gestalten oder natürliche Dinge. Jeder Vogel, jeder Affe ist der gegenwärtige Gott, ein ganz allgemeines Wesen. Die Inder sind nämlich unfähig, einen Gegenstand in verständigen Bestimmungen festzuhalten, denn dazu gehört schon Reflexion. Indem das Allgemeine zu sinnlicher Gegenständlichkeit verkehrt wird, wird diese auch aus ihrer Bestimmtheit zur Allgemeinheit herausgetrieben, wodurch sie sich haltungslos zu Maaßlosigkeit erweitert.

Fragen wir nun weiter, in wie weit die Religion die Sittlichkeit der Inder erscheinen lasse, so ist zu antworten: die erstere sey eben so weit von der letzteren abgeschnitten, wie Brahm von seinem konkreten Inhalt. Die Religion ist uns das Wissen des Wesens, das eigentlich unser Wesen ist, und daher die Substanz unseres Wissens und Wollens, das die Bestimmung erhält, ein Spiegel dieser Grundsubstanz zu sein. Aber dazu gehört, daß dieses Wesen selbst in sich unterschieden, überhaupt selbst Subjekt

mit göttlichen Zwecken sey, welche der Inhalt des menschlichen Handelns werden können. Solcher Begriff aber einer Beziehung des Wesens Gottes als allgemeine Substanz menschlichen Handelns, solche Sittlichkeit kann sich bei den Indern nicht finden, denn sie nimmt nicht das Geistige zum Inhalt. Einerseits besteht ihre Tugend in dem Abstraktseyn von allem Thun im Brahmseyn, aber diese Verbrämung, dieser höchste Schmuck, ist ein Todtenmantel verstorbener Lebendigkeit die Vollendung der Innerlichkeitslosigkeit; andererseits ist jedes Thun bei ihnen vorgeschriebener äußerlicher Gebrauch, nicht freies Thun durch die Vermittlung innerlicher Selbstigkeit, und so zeigt sich denn der sittliche Zustand der Inder, wie schon gesagt worden, als der verworfenste, darin stimmen alle Engländer überein. Man kann sich in seinem Urtheile über die Moralität der Inder leicht durch die Beschreibung der Milde, der Zartheit, der schönen und empfindungsvollen Phantasie bestechen lassen, doch müssen wir bedenken, daß es in ganz verdorbenen Nationen Seiten giebt, die man zart und edel nennen dürfte. Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demuth, Schaam, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Besten der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann. Dasselbe begegnet uns in vielen indischen Poesien, aber Sittlichkeit, Moralität, Freiheit des Geistes, Bewußtseyn des eigenen Rechts, sind ganz davon getrennt. Es giebt hier nur Pflichten der Kasten, nicht Pflichten der Menschen; die Vernichtung der geistigen und physischen Existenz hat nichts Konkretes in sich, und das Versenken in die abstrakte Allgemeinheit hat einen Zusammenhang mit dem Wirklichen. List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demüthig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Ueberwundenen und Untergebenen.

Die Menschlichkeit des Inders charakterisirend ist, daß er kein Thier tödtet, reiche Hospitäler für Thiere, besonders für alte Kühe und Affen stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist. Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wanderer lassen sie gleichgültig verschmachten. Besonders unsittlich sind die Brahmanen. Sie essen und schlafen nur, erzählen die Engländer. Wenn ihnen etwas nicht durch ihre Gebräuche verboten ist, so lassen sie sich ganz durch ihre Triebe leiten; wo sie in's öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wollüstig; sie behandeln die mit Demuth, welche sie zu fürchten haben und lassen es ihren Untergebenen entgelten. Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Aeltern keine Achtung: der Sohn mißhandelt die Mutter.

Die Kunst und Wissenschaft der Inder hier ausführlich zu erwähnen, würde zu weit führen. Es ist aber im Allgemeinen zu sagen, daß bei genauerer Kenntniß des Werthes derselben das viele Gerede von indischer Weisheit um ein Bedeutendes ist verringert worden. Nach dem indischen Principe der reinen selbstlosen Idealität und des Unterschiedes der ebenso sinnlich ist, zeigt es sich, wie nur abstraktes Denken und Phantasie können ausgebildet seyn. So ist z. B. die Grammatik zu großer Festigkeit gediehen; aber sobald es in den Wissenschaften und Kunstwerken auf substantiellen Stoff ankommt, ist derselbe hier nicht zu suchen. Nachdem die Engländer Herren des Landes wurden, hat man die Entdeckung indischer Bildung wieder zu machen, angefangen, und William Jones hat zuerst die Gedichte des goldenen Zeitalters wieder aufgesucht. Die Engländer führten in Kalkutta Schauspiele auf: da zeigten die Brahmanen auch Dramen vor, z. B. die Sakuntala von Kalisada u. s. w. In dieser Freude der Entdeckung schlug man nun die Bildung der Inder sehr hoch an, und wie man gewöhnlich bei neu aufge-

fundenen Schätzen auf die welche man besitzt, verachtend herabsieht, so sollte indische Dichtkunst und Philosophie die griechische weit überragen. Am wichtigsten sind für uns die Ur- und Grundbücher der Inder, besonders die Vedas; sie enthalten mehrere Abtheilungen, wovon die vierte spätern Ursprungs ist. Der Inhalt derselben besteht theils aus religiösen Gebeten, theils aus Vorschriften, was die Menschen zu beobachten haben. Einige Handschriften dieser Vedas sind nach Europa gekommen, doch vollständig sind sie außerordentlich selten. Die Schrift ist auf Palmblätter mit einer Nadel eingekratzt. Die Vedas sind sehr schwer zu verstehen, da sie sich aus dem höchsten Alterthume herschreiben, und die Sprache ein viel älteres Sanskrit ist. Nur Colebrooke hat einen Theil übersetzt, aber dieser selbst ist vielleicht aus einem Kommentar genommen, deren es sehr viele giebt.* Auch zwei große epische Gedichte, Ramayana und Mahabharata, sind nach Europa gekommen. Drei Quartbände von ersterem sind gedruckt worden, der zweite Band ist aber äußerst selten.** Außer diesen Werken sind noch besonders die Puranas zu bemerken. Die Puranas enthalten die Geschichte eines Gottes, oder eines Tempels. Diese sind vollkommen phantastisch. Ein Grundbuch der Inder ist ferner das Gesetzbuch des Manu. Man hat diesen indischen Gesetzgeber mit dem kretischen Minos, welcher Name auch bei den Aegyptern vorkommt, verglichen, und gewiß ist es merkwürdig und nicht zufällig, daß dieser Name so durchgeht. Manu's Sittenbuch (herausgegeben zu Calkutta mit englischer Uebersetzung des Sir v. Jones) macht

* Erst jetzt hat sich Professor Rosen in London ganz in die Sache hineinstudirt und kürzlich ein Specimen des Textes mit einer Uebersetzung gegeben, Rig- Vedae Specimen ed. Fr. Rosen. Lond. 1830.

** Anmerk. des Herausgeb. A. W. v. Schlegel hat den ersten Band herausgegeben; vom Mahabharata sind die wichtigsten Episoden von F. Bopp bekannt gemacht; jetzt erscheint eine Gesammtausgabe zu Calkutta, und der erste Theil, durch H. Brockhaus besorgt, zu Berlin.

die Grundlage der indischen Gesetzgebung aus. Es fängt mit einer Theogonie an, die nicht nur, wie natürlich, von den mythologischen Vorstellungen anderer Völker ganz verschieden ist, sondern auch wesentlich von den indischen Traditionen selbst abweicht. Denn auch in diesen sind nur einige Grundzüge durchgreifend, sonst ist Alles der Willkür und dem Belieben eines Jeden überlassen, daher man immer wieder die verschiedenartigsten Traditionen, Gestalten und Namen vorfindet. Auch die Zeit in welcher Manu's Gesetzbuch entstanden ist, ist völlig unbekannt nnd unbestimmt. Die Traditionen gehen bis über drei und zwanzig Jahrhunderte vor Christi Geburt; es wird von einer Dynastie der Sonnenkinder, auf die eine solche der Mondskinder folgte, gesprochen, aber die Nachrichten über Manu sind ganz ohne Genauigkeit. Soviel ist aber gewiß, daß das Gesetzbuch von hoher Wichtigkeit ist, und daß dessen Kenntniß für die Engländer von der größten Wichtigkeit war, da ihre Einsicht in das Recht davon abhängt.

Was nun aber die indische Geschichte betrifft, so tritt der Unterschied zwischen China und Indien hier am Deutlichsten und Auffallendsten hervor. Die Chinesen haben die genaueste Geschichte ihres Landes, bei ihnen wird Alles genau in die Geschichtsbücher verzeichnet. Das Gegentheil ist in Indien der Fall. Wenn wir in der neuern Zeit mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt worden sind, wenn wir gefunden haben, daß die Inder großen Ruhm in der Geometrie, Astronomie und Algebra erlangten, daß sie es in der Philosophie weit brachten, und daß das grammatische Studium so angebaut worden ist, daß keine Sprache als ausgebildeter zu betrachten ist, als das Sanskrit, so finden wir die Seite der Geschichte ganz vernachläßigt, oder vielmehr gar nicht vorhanden. Die indische Empfindung und Phantasie ist unfähig ein bestimmtes Daseyn, das Daseyn in seiner Objektivität aufzufassen; sie verflüchtigt sich vielmehr in Dunst, theils in

Träume, theils in Mythologie. Hierin zeigt sich eben der Gegensatz von den Chinesen, denn die Geschichte erfordert Verstand, die Kraft, den Gegenstand für sich freizulassen und ihn in seinem verständigen Zusammenhange aufzufassen. Die Chinesen gelten nach dem, zu was sie sich im großen Ganzen des Staats gemacht haben. Indem sie auf diese Weise zu einem Insichseyn gelangen, lassen sie auch die Gegenstände frei, und fassen dieselben auf, wie sie vorliegen, in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhange. Die Inder dagegen sind durch Geburt einer substantiellen Bestimmtheit zugetheilt, und zugleich ist ihr Geist durch die Idealität des mongolischen Princips durchgegangen, so daß sie der Widerspruch sind, die feste verständige Bestimmtheit in ihre Idealität aufzuheben, nnd andererseits dieselbe zur sinnlichen Unterschiedenheit herabzusetzen. Dieß macht sie zur Geschichtschreibung unfähig. Die Geschichte ist aber immer für ein Volk von großer Wichtigkeit, denn dadurch kommt es zum Bewußtseyn des Ganges seines Geistes, der sich in Gesetzen, Sitten und Thaten ausspricht. Die indische Geschichte hat aber einerseits keine Entwickelung, andererseits keine Substantialität, da ihr Gemälde nur ein buntes Durcheinander von Kampf und Streit und Willkür darzubieten vermag. Es sind in der indischen Geschichte Zeitalter angegeben und auch Zahlen, die aber oft von astronomischer Bedeutung und noch öfter von gar keiner sind. So heißt es von Königen, sie hätten siebentausend Jahr oder mehr regiert. Brahma, die erste Figur in der Kosmogonie, die sich selbst erzeugt hat, hat zwanzigtausend Millionen Jahre gelebt u. s. w. Man würde verkehrt seyn, wollte man diese Zahlen als etwas Geschichtliches annehmen; sie drücken vielmehr nur astronomische Verhältnisse aus. In den Gedichten ist häufig die Rede von Königen: es sind dieß wohl historische Figuren gewesen, aber sie verschwinden gänzlich in Fabel, denn sie gehen sehr viel Zustände durch; sie ziehen sich zum Beispiel ganz von der Welt zurück und

erscheinen dann wieder, nachdem sie zehntausend Jahre in der Einsamkeit zugebracht haben. Die Zahlen haben also nicht den Werth und verständigen Sinn, den sie bei uns besitzen. Die ältesten und sichersten Quellen der indischen Geschichte sind daher die Notizen der griechischen Schriftsteller, indem Alexander der Große den Weg nach Indien eröffnet hatte. Daraus wissen wir, daß schon damals alle Einrichtungen, wie sie heute sind, vorhanden waren. Santarakottus (Chandragupta) wird als ein ausgezeichneter Herrscher im nördlichen Theile von Indien hervorgehoben, bis wohin sich das baktrische Reich erstreckte. Eine andere Quelle bieten die mohamedanischen Geschichtsschreiber dar, denn schon im zehnten Jahrhundert begannen die Mohamedaner ihre Einfälle. Ein türkischer Sklave ist der Stammvater der Ghaznaviden; sein Sohn Mahmud brach in Hindostan ein und eroberte fast das ganze Land. Die Residenz schlug er westlich von Kabul auf, und an seinem Hofe lebte der Dichter Ferdusi. Die ghaznavidische Dynastie wurde bald durch die Afghanen, und später durch die Mongolen völlig ausgerottet. In neuern Zeiten ist fast ganz Indien den Europäern unterworfen worden. Was man also von der indischen Geschichte weiß, ist meist durch Fremde bekannt geworden und die einheimische Literatur giebt nur unbestimmte Data an. Die Europäer versichern die Unmöglichkeit den Morast indischer Nachrichten zu durchwaten.

Das Bestimmtere wäre aus Inschriften und Documenten zu nehmen, besonders aus den schriftlichen Schenkungen von einem Stück Land an Pagoden, und an Gottheiten, aber diese Auskunft gewährt auch nur bloße Namen. Eine andere Quelle wären die astronomischen Schriften, die von hohem Alterthum sind. Colebroocke hat diese Schriften genau studirt, doch ist es sehr schwierig, Manuskripte zu bekommen, da die Brahmanen sehr geheim damit thun, und überdieß sind die Handschriften durch die größten Interpolationen entstellt: es er-

giebt sich, daß die Angaben von Konstellationen sich oft widersprechen, und daß die Brahmanen Umstände ihrer Zeit in diese alten Werke einschieben. Die Inder besitzen zwar Listen und Aufzählungen ihrer Könige, aber hier ist auch die größte Willkür sichtbar, weil man oft in einer Liste zwanzig Könige mehr, als in der andern findet, und selbst in dem Falle, wo diese Listen richtig waren, sie noch keine Geschichte konstituiren könnten. Die Brahmanen sind ganz gewissenlos in Ansehung der Wahrheit. Kapitain Wilford hat mit großer Mühe und vielem Aufwand sich von allen Seiten her Manuskripte verschafft, er versammelte mehrere Brahmanen um sich, und gab ihnen auf, Auszüge aus diesen Werken zu machen, und Nachforschungen über gewisse berühmte Begebenheiten, über Adam und Eva, die Sündfluth u. s. w. anzustellen. Die Brahmanen, um ihrem Herrn zu gefallen, brauten ihm dergleichen, was aber gar nicht in den Handschriften stand, zusammen. Wilford schrieb nun mehrere Abhandlungen, bis er endlich den Betrug merkte, und seine Mühe als vergeblich erkannte. Die Inder haben allerdings eine bestimmte Aera: sie zählen von Wikramâditya an, an dessen glänzendem Hofe, Kalidasa, der Verfasser der Sakuntala, lebte. Um dieselbe Zeit lebten überhaupt die vorzüglichsten Dichter. Es seyen neun Perlen am Hofe des Wikramâditya gewesen, sagen die Brahmanen, es ist aber nicht zu erforschen, wann dieser Glanz existirt hat. Aus verschiedenen Angaben hat man das Jahr 1491, vor Chr. Geb. erhalten, Andere nehmen das Jahr 50 vor Chr. an, und dieß ist das Gewöhnliche. Bentley endlich hat durch seine Untersuchungen den Wikramâditya in das zwölfte Jahrhundert vor Chr. gesetzt. Zuletzt ist noch entdeckt worden, daß es fünf, ja acht bis neun Könige dieses Namens in Indien gegeben hat, daher ist man auch hier wieder in vollkommener Ungewißheit. Schließlich wollen wir hier anführen, was ein

Europäer von den Indern sagte: ihr Zweck ist immer ein gedoppelter: sie lügen, wie die Geschichte ihnen lügt.

Eben weil nur die Energie des Wollens das Zusammenhaltende ist, ist Indien nie ein Reich gewesen. Die Europäer als sie mit Indien Bekanntschaft machten, fanden eine Menge von kleinen Reichen, an deren Spitze mohamedanische und indische Fürsten standen. Der Zustand war beinahe lehnsmäßig organisirt, denn die Reiche zerfielen in Distrikte, die zu Vorstehern Mohamedaner oder Leute aus der Kriegerkaste hatten. Das Geschäft dieser Vorsteher bestand darin, Abgaben einzuziehen und Kriege zu führen, und sie bildeten so gleichsam eine Aristokratie, einen Rath des Fürsten. Aber nichts wurde hier ohne Gewalt geleistet; nur insofern sie gefürchtet werden und Furcht erregen, haben sie Macht. So lange es dem Fürsten nicht an Geld fehlt, so lange hat er Truppen, und die benachbarten Fürsten, wenn sie ihm an Gewalt nachstehen, müssen oft Abgaben leisten, die sie jedoch nur, insofern sie eingetrieben worden können, bezahlen. So ist der ganze Zustand nicht der der Ruhe, sondern eines steten Kampfes, ohne aber, daß durch diesen etwas entwickelt oder gefördert wird. Es ist der Kampf eines energischen Fürstenwillens gegen einen ohnmächtigern, die Geschichte der Herrscherdynastien, aber nicht der Völker, eine Reihe immer wechselnder Intriguen und Empörungen, und zwar nicht der Unterthanen gegen ihre Beherrscher, sondern des fürstlichen Sohnes gegen den Vater, der Brüder, der Onkel und Neffen unter einander, und der Beamten gegen ihre Herrn. Man könnte nun glauben, daß wenn die Europäer einen solchen Zustand vorfanden, dieß ein Resultat der Auflösung früherer besserer Organisationen gewesen sey, aber soweit man in die Geschichte hinaufsteigen mag, so findet sich nur die stete Wiederholung desselben Gemäldes, denn der Zustand geht aus dem angegebenen Begriffe des indischen Lebens und seiner Nothwendigkeit hervor. Die Kriege der

Sekten, der Brahmanen und Buddhisten, der Anhänger des Wischnu und Siva tragen zu dieser Verwirrung noch bei, die noch größer wird, wenn man bedenkt, daß man in dem einen indischen Staate der größten Weichlichkeit begegnet, in dem andern dagegen auf ungeheure Kraft und Grausamkeit trifft.

Wie eine Geschichte so aus der Natur des indischen Geistes heraus nicht möglich ist, so ist auch im Staate ihre Grundlage daselbst nicht wahrhaft vorhanden. In China ist der kaiserliche Wille die Substanz, welche zugleich alle Unterschiede bestimmt, und unter sich subsumirt, doch durch diese Gliederung in sich, die zufällige Willkür abstreift und nur das Ganze und sein Bestes im Auge hat. Bei den Indern dagegen ist nicht diese Einheit, sondern die Unterschiedenheit derselben das Substantielle: Religion, Krieg, Gewerbe, Handel, ja die geringsten Beschäftigungen, werden zu einer festen Unterscheidung, welche die Substanz des unter sie subsumirten einzelnen Willens ausmachen, und das Erschöpfende für ihn sind. Bei der Festigkeit nun dieser Unterschiede bleibt für den allgemeinen einen Staatswillen, dessen Idealität alle selbstständigen Kreise aus ihrer Selbstischheit herausgehen ließe, nichts übrig. Dieser Wille ist daher das Leere, Substanzlose, das rein sich auf sich in seiner Einzelnheit Beziehende der Willkür. Von einem allgemeinen Staatszweck daher, von substantiellem Inhalt, von einer sittlichen Einheit wird man vergebens in Indien Spuren aufsuchen. Gegen die allgewaltige, um sich greifende Willkür, vermag nur die Substantialität des Kastenunterschiedes rettend zu schützen, und wenn das Denken der Griechen zum Beispiel sich auf ein bestimmtes, wesenhaftes Daseyn bezieht, so liegt in dem indischen Denken dagegen, das man oft das reine genannt hat, die Flucht aus dem Ekel der Natürlichkeit, ohne daß man je des Gegensatzes und der Fessel entledigt würde.

## Griechenland.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir, von Griechenland ausgegangen, direkt oder indirekt, — indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direktion aus dem römischen zu schöpfen. Die germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen, hindurch zu gehen, und in Zucht gehalten zu werden. Erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat: so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimath zu sein; dieß zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre; eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was uns aber heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, — so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens eben so sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, — der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen (und gleichsam undankbar den fremden Ursprung vergessen, in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien, das sie vor ihnen selbst sich geheim gehalten, vergraben), sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt — was ihre eigentliche Geburt ist — auch geehrt. Sie sind nur Diese gewesen, haben dieß

gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und was sie aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Anfang und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, — nicht um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist — als aus geistiger Wiedergeburt geboren — ist dieß, sich dessen bewußt zu seyn, als des Ihrigen: $\alpha$) es zu seyn, und $\beta$) es auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird. Sie wissen von dem Grunde und Ursprung als einem Grunde und Ursprung, — aber bei ihnen. Sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, — wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Oelbaum, Pferd, Ehe, Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieser äußerlichen Seite haben sie es historisch bei sich entstehen sehen als ihre Werke und Verdienste.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseyns, des Beisichselbstseyns in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne — (daß was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist) — liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß: bei sich zu Hause zu seyn, — daß der Mensch in

Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelheiten, — in dieser Heiterkeit in allem Daseyn. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn der Pracht und Erhabenheit, dem Kolassalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," — wie die Morgenländer (Indier vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; — „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dieß theilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem er aber den Inhalt des Orients auf ganz andere Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden,

das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Crösus und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Kolonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die andern größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfniß zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, — sich frei zu konstituiren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind theils Berather gewesen, — der gute Rath wurde häufig auch nicht befolgt; theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, — diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch

nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

### Sokrates.

Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewußtseyn gebracht. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit. Er ist nicht nur höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, — die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, sondern er ist welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Jonier haben gedacht nicht reflektirt auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zum Denken gemacht — d. h. hier Abstraktionen, reine Wesenheiten —; Anaxagoras aber den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende dar; diese Bewegung ist das Alles auflösende Bewußtseyn. Protagoras spricht den Gedanken als Bewußtseyn als das Wesen aus; aber das Bewußtseyn eben in dieser seiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber diese Unruhe ist an ihr selbst ebenso Ruhendes, Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, dieß Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich ist das Sicherhaltende, aber es ist nur als Aufhebendes, — eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), — nicht in sich reflektirtes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik; das Objektive verschwindet. Welche Bedeutung hat nun das feste Subjektive? Ist es selbst dem Objektiven entgegengesetzt, Einzelnes: so ist es eben so zufällig, Willkür, das Gesetzlose. Oder ist es an

ihm selbst objektiv und allgemein? Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtseyn; das Gute, als solches, frei von der seyenden Realität — es sey einzelnes sinnliches Bewußtseyn (Gefühl und Neigungen) —, oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur spekulirenden Gedanken, der obzwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

α) Sokrates hat die Lehre des Anaxagoros aufgenommen: Das Denken, der Verstand ist das Regierende, Wahre, sich selbst bestimmende Allgemeine. Bei den Sophisten hat dieß mehr die Gestalt der formellen Bildung, des abstrakten Philosophirens gewonnen. Der Gedanke ist bei Sokrates das Wesen, wie bei Protagoras; daß der selbstbewußte Gedanke alles Bestimmte aufhob, ist auch bei Sokrates der Fall gewesen, aber so, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feste aufgefaßt. Dieses Feste des Gedankens, die Substanz, das An- undfürsichseyende, sich schlechthin erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β) Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt die Bestimmung hinzu, daß dieses Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseyns ist im Sokrates aufgegangen. Ich soll schlechthin gegenwärtig, dabei seyn in Allem, was ich denke. Die Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich nnd schlechthin gefordert. Das Substantielle ist ewig, an und für sich, ebenso soll es durch mich producirt werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Thätigkeit.

Es ist im Allgemeinen nichts Anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven auf's Bewußtseyn, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt hat, — ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras sagte, das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Plato

mit den Sophisten betrifft, so kann Sokrates und Plato im Philosophiren allein auf die allgemeine philosophische Bildung ihrer Zeit Rücksicht nehmen; — und dieß sind die Sophisten. Der Gegensatz ist nichts als Altgläubige gegen sie, — nicht in dem Sinne, wie Anaxagoras, Protagoras verurtheilt sind, im Interesse griechischer Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegentheil. Reflexion, Zurückführung der Entscheidung auf's Bewußtseyn ist ihm gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt eben so sehr nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseyns enthalten, daß das Bewußtseyn bei dem, worin es ist, bei sich selbst sey, — dieß ist eben Freiheit. Das Princip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseyende, — daß er dieß aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit aus sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich, die dagegen bestimmt ist als sein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtseyns, der Einfall, die Willkür, die Partikularität verbannt ist, — im Innern dies Heraus, das Anundfürsichseyende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht der äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die unbefangene Religion ist, wie Sophokles die Antigone sagen läßt: „Die ewigen Gesetze der Götter sind, und Niemand weiß, woher sie gekommen.* Dieß ist die unbefangene Sittlichkeit, es sind Gesetze, diese sind wahr, sind recht; jetzt hingegen ist das Bewußtseyn eingetreten, so daß das was wahr ist, durch das Denken vermittelt seyn soll. Ueber unmittelbares Wissen, Glauben u. s. f. ist in neuerer Zeit viel gesprochen: daß Gott ist wissen wir unmittelbar in uns, wir

* Sophoclis Antigone v. 454—457.

haben religiöse, göttliche Gefühle. Da ist denn aber der Mißverstand: dieß sey nicht denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. s. f. ist Inhalt des Gefühls, der Vorstellung; aber es ist nur ein geistiger Inhalt, ist durch das Denken gesetzt, — dieß ist bewegt, beruht nur auf Vermittelung. Das Thier hat keine Religion, aber es fühlt; was geistig ist, gehört nur dem Denken, dem Menschen an.

Sokrates ist das Bewußtseyn aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtseyn der Sophisten eintritt: daß nämlich das Setzen und Produciren des Denkens zugleich Produciren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, — das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikulare. Einerseits ist es bei Sokrates und Plato subjektiv, durch die Thätigkeit des Denkens gesetzt — dies ist der Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dieß ist die geistige Natur; — aber andererseits es ebenso an und für sich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, sondern geistige Allgemeinheit. Dieß ist das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das Kantische Ideal ist Erscheinung, nicht an sich objektiv.

γ) Das Gute hat Sokrates zunächst nur im besonderen Sinne des Praktischen aufgenommen: Was mir das Substantielle für das Handeln seyn soll, darum soll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Plato und Aristoteles das Gute genommen: Es ist das Allgemeine, nicht nur für mich; — dieß ist nur eine Form, Weise der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur

betrachtete. Die Jonier haben Naturphilosophie (Physik) erfunden, Sokrates die Ethik, Plato habe die Dialektik hinzugethan, nach Diogenes Laertius. *

Näher ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethische ist Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral ist das Hauptmoment meine Einsicht, Absicht; die subjektive Seite, meine Meinung von dem Guten ist hier das Ueberwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt uns sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen Rechtlichen setzt, und, indem es diese Bestimmungen aus sich setzt, diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufhebt, so daß sie ewig, an und für sich seyend sind. Die Sittlichkeit, als solche besteht mehr in dem, daß das an und für sich Gute gewußt und gethan wurde. Die Athenienser vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne Reflexion; ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet damit die Reflexion, zu wissen, daß auch dieses das Gute sey, nicht das Andere. Die Sittlichkeit ist unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität; dieser Unterschied ist durch die Kantische Philosophie erregt, sie ist moralisch.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab (wie er sie behandelt, wird sie populär), hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben; wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das popular-rührende Interesse des unschuldig Leidens gab. Cicero, der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewußtseyn hat, die Philosophie sollte sich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt) als das Eigentliche und Erhabenste, „daß er die Philosophie vom

* Libr. III. §. 56.

Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menschen) eingeführt habe." * Darin liegt das Gesagte. Dieß wird dann auch häufig so verstanden (sieht so aus), als ob die beste und wahrhafte Philosophie so eine Haus und Küchenphilosophie sey (Hausmittel werde, so daß sie sich nach allen Rücksichten, gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit u. s. f. sich unterreden sehen, und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben selbst Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseyns — gewesen zu seyn; dieß aber meinen Jene gerade, daß Sokrates sich zuerst erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geschenkt worden, zur praktischen Philosophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philosophie durchgedacht, um in das Innere des Bewußtseyns, des Gedankens hinabgestiegen zu seyn. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerst seine Lebensgeschichte; oder vielmehr verflicht sich diese selbst in das Interesse, das er in der Philosophie hat. Seine Lebensgeschichte betrifft einerseits, was ihn als besondere Person angeht, andererseits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Principe, und ist höchst tragisch. Es ist tragisch, nicht im oberflächlichen Sinne des Worts, wie man jedes Unglück — wenn Jemand stirbt, Einer hingerichtet wird; dieß ist traurig aber nicht tragisch. Besonders nennen wir das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum stattfindet; so sagt man von Sokrates, er sey unschuldig zum Tode verurtheilt, und dieß sey tragisch. Solch unschuldiges Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das

* Cicero: Tuscul: Quaest. V. 4.

Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, — zugleich muß seine Handlung, sein Wille unendlich berechtigt, sittlich seyn, — und dadurch der Mensch selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht dagegen muß eben so sittlich berechtigt seyn, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens, — jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaftig Tragischen müssen berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Kollision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, — Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen sind, — in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben; wir können es abstrakter Weise die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religiosität, — das eigene Wesen der Menschen, andererseits ist es das Anundfürsichseyende, Wahrhafte, und der Mensch in dieser Einigkeit mit seinem Wesen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseyns, das Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit); das ist die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Bösen, der Erkenntniß, d. i. der Vernunft, aus sich, — das allgemeine Pincip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Kollision treten sehen.

Zunächst haben wir den Anfang seiner Lebensgeschichte zu betrachten; sein Schicksal und seine Philosophie muß als Eins behandelt werden.

Sokrates also, dessen Geburt ins 4te Jahr der 77sten

Olympiade (469 v. Chr.) fällt,* war der Sohn des Sophronískus, eines Bildhauers; seine Mutter ist Phänarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht; es wurden noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben. (Nach dem Tode seines Vaters kam er in den Besitz eines kleinen Vermögens).** Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philosophie und Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athenienser Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von dem Meister aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, so viel er nur habhaft werden konnte; und hörte zugleich besonders den Anaxagoras und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter andern den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit, — er erwähnt seiner mit Liebe bei Xenophon,*** — auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f.; und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war.†

Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu vertheidigen, die er als athenischer

* Diog. Laërt. II, § 44; cf. Menag. ad. h. l.

** Tennemann B. II, S. 25.

*** Memorab. II, 1, § 21 et 34.

† Diog. Laërt. II, § 18—20.

Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb, als solcher, drei Feldzüge des peloponnesischen Krieges,* in den sein Leben fiel, mit. Der peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor, was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtseyn. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapfern Kriegers, sondern, was für das schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im erstern wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte sich Alcibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Plato ** im Gastmahl (wo Alcibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapatzen auszustehen fähig gewesen sey, — Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichen Wohlseyn ertragen habe. In einem Treffen dieses Feldzuges sah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranz (corona civica), als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn nicht an, sondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte; ein Zufall, Zustand, in welchem er öfters gewesen seyn soll. Dieß ist ein kataleptischer Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus, Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewußtseyn ganz abgestorben war, — ein physisches Losreißen der innerlichen Abstraktion vom konkreten leiblichen Seyn, ein Losreißen, in dem sich das Individuum von seinem inneren Selbst

* Diog. Laërt. II § 22—23. Plat. Apolog. Socrt. p. 28. (p. 113).

** Plat. Convivium p. 219—222 (p. 461—466).

abscheidet; und wir sehen aus dieser äußeren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseyns, und dieß sehen wir hier auf eine anthropologische Weise existiren; es giebt sich hier in ihm, dem Ersten, eine physische Gestalt, was später Gewohnheit ist. Den andern Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich vertheidigend mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Später wurde er — zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten — in den Rath gewählt, der als ein repräsentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er saß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten; — d. h. eigentlich weil sie (nicht geschlagen worden zu seyn schienen) das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als

seyen sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dieß Urtheil ein, erklärte sich hiergegen gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten.“ Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, „daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen.“

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht that, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophiren mit jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines setzte, ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Thuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosophie ist, das individuelle Thun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individuellen Seyn zu sprechen; oder sein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden, die das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar sind diese Tugenden des Sokrates so zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden sind, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es ist dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenschaften der Alten gesprochen wird, sie Tugenden nennt, als wenn man von Neuerm spricht. Diese Eigenschaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegensatze der Religiosität); menschliche Tugenden, — bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität,

als solche, sich selbst überlassen, — wenn sie bei uns als etwas erscheinen, das nicht dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigenthümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie weniger von dieser Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seyendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtseyn des Allgemeinen haben und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtseyn als Wesen, als Pflicht, als Allgemeines gesetzt ist. Bei uns sind sie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Nothwendigen überhaupt; für die Alten hingegen ist das Individuelle die Form des Allgemeinen, so daß es als ein Thun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, also als Eigenthümlichkeit erscheint. Und ebenso haben auch die Tugenden des Sokrates die Form nicht der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete; er hat es aber selbst gebändigt, wie er dies auch selbst sagt.

Er steht vor uns (hat gelebt unter seinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plastischen Naturen (Individuen) durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen, und sind ihm treu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, und indem dieß ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, — die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem Einen innerlichen Principe. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit.

Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thukydides, Sokrates u. s. w. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, — und das zu einer eigentlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist; Ein Princip durch das ganze Daseyn durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu seyn; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sey zu keinem Gastmahl mehr gegangen, habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Fertigkeit, Geschicklichkeit erworben. Durch sein Princip hat er diese Größe, diesen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend ist in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht, — daß nämlich der Genius der inneren Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Tennemann bedauert es, „daß wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht wie er das geworden ist."

Sokrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und δῆμος, entfernt von Habsucht, Herrschsucht. Sokrates war ein Mann von diesen Tugenden, — ein ruhiges frommes Tugendbild. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist eine eigene Entschließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der andern Seite war es freie Wahl, nicht wie bei uns, etwas Eingeführtes, so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde; es war noch nicht Sache des Staats, erst unter den römischen Kaisern waren Schulen mit Besoldung.

Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso Kraft des Bewußtseyns, aber nicht als gemachtes, gemeintes Princip, sondern nach seinen Umständen; in Gesellschaft war er Lebemann mit Anderen. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Plato geschildert wird; im Symposium sieht man, was Sokrates Tugend nannte, — es ist eine sehr charakteristische Scene. Alcibiades bei Plato im Gastmahl tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen eines Sieges, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davon getragen; da hatte die Gesellschaft getrunken. Da dieß der zweite Tag des Gelages war, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Entschluß gefaßt, wenig — nicht nach der Sitte der griechischen Mahle — zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden sey, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch so viel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er endlich mit den Anderen auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter seyn könne: und sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben. Dieß ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, nicht eine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen Andere genannt wird, sehen wir — nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, — sondern an ihm ein Beispiel der ausgearbeitesten attischen Urbanität, sowohl bei Xenophon als besonders bei Plato: Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältniß zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, — der Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und etwas Widriges, Hartes gegen Andere vermeidet.

Seine Philosophie und die Weise seines Philosophirens gehören zu seiner Lebensweise. Sein Leben und seine Philosophie sind aus Einem Stücke; sein Philosophiren ist kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äußerlichen Leben ist aber darin begründet, daß seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet; vielmehr enthält die Weise seines Philosophirens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geschäften, wie Plato) selber in sich eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun sein näheres Geschäft betrifft, sein philosophisches Lehren, oder eigentlich seinen Umgang (denn ein eigentliches Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verschiedensten Menschen aus allen Klassen, von dem verschiedensten Alter, ganz verschiedenen Bestimmungen, — also sein philosophisches Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß sie den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Weise des Umgangs war nur

möglich nach der Weise des athenischen Lebens. Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger — thut, verrichteten Sklaven, galten für freie Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, die die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unseren Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum; und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er schrieb Sokratische Gespräche). Was er nun that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, düsteres Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Atheniensern und in der attischen Urbanität keinen Platz; es ist kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniß. Sondern mit Allen ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's Dialoge zu den höchsten Mustern feiner geselliger Bildung.

1. In diese Konversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte Sokratische Methode überhaupt, die, nach ihrer Natur, dialektische Manier seyn mußte. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neuern, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigenthümlichen

des Sokrates ganz identisch ist. Der Hauptinhalt ist, das Gute zu erkennen als das Absolute, besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste u. s. w. theils selbst auf die Seite setzte, theils Andere dazu aufforderte. So kann man sagen, dem Inhalte nach hat seine Philosophie ganz praktische Rücksicht. Die Sokratische Methode macht aber die Hauptseite aus.

Sokrates' Konversation (diese Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe von selbst ergab, oder wie er sie sich machte, indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging und sich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schustern, Schmieden, Sophisten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er sich auf diese Weise in ihre Interessen ein, es seyen häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen, — nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab; und führte β) sie von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in Jedem eigenes Denken, die Ueberzeugung und Bewußtseyn dessen hervor, was das bestimmte Recht sey, — des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren, Schönen. Dieß bewerkstelligte er durch die berühmte Sokratische Methode; von dieser Methode ist zu sprechen vor dem Inhalte. Diese hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln, und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtseyn ist, zu Tage zu fördern; β) das Allgemeine, die gemeinten, festgewordenen, im Bewußtseyn unmittelbar aufgenommenen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Konkrete zu verwirren. Dieß sind nun die allgemeinen Bestimmungen.

a. Näher ist das Eine Moment seiner Methode, von

dem er gewöhnlich anfing, dieses, daß, indem ihm darum zu thun ist, im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Er läßt sich gewöhnliche Vorstellungen gefallen, fängt damit an; dieses thut er auch, wenn er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will. Besonders bei Jünglingen ist ihm dieß angelegen; sie sollen Bedürfniß nach Erkenntniß (in sich selbst zu denken) haben. Daß er gewöhnliche Vorstellungen annimmt, sie sich geben läßt, hat die Erscheinung, daß er sich unwissend stellt, die Anderen zum Sprechen bringt, — er wisse dieß nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es sich von den Leuten sagen zu lassen, sie sollen ihn belehren. Dieses ist dann die Seite der berühmten Sokratischen Ironie. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person. Was er damit bewirken wollte, war, daß sich die Anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten. Und aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwicklung entwickelte er das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach; d. h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegentheil von ihr selbst darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem konkreten Falle. Aus dem, was die Menschen für wahr halten, läßt er sie selbst Konsequenzen ziehen, und dann erkennen, wie sie darin Anderen widersprechen, was ihnen ebensosehr fester Grundsatz ist. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts-wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine

Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie etwas Unwahres zu seyn, — Sokrates sagt, er wisse dieß nicht, und forscht die Leute aus; näher aber liegt dieß darin, daß man nicht weiß, was der Andere sich dabei vorstellt. Dieß ist zu jeder Zeit das Verhältniß, — wenn man über Gegenstände verhandelt, die allgemeines Interesse haben, über diese hin und her spricht, — daß dann jedes Individuum gewisse letzte Vorstellungen, letzte Worte, die, als allgemein, bekannt sind, voraussetzt, so daß diese Bekanntschaft gegenseitig sey. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. In neuerer Zeit wird so über Glauben und Vernunft gestritten, — Glauben und Erkennen sind so Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen —; da thut nun Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. s. f. ist, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft sey, das wird als bekannt vorausgesetzt. Die meisten Streitigkeiten sind über dieß Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor 10 Jahren 90 Theses über die Vernunft aufgestellt, es wären sehr interessante Fragen, es hat aber kein Resultat gegeben, obgleich viel darüber gestritten ist; Jener versichert da vom Glauben, der Andere von der Vernunft, und es bleibt bei diesem Gegensatze. Sie sind allerdings verschieden von einander, aber wodurch allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explikation dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird (es ist nicht bekannt was Glauben, was Vernunft ist); erst in Angabe der Bestimmungen kann das Gemeinschaftliche hervortreten — erst dadurch können solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden, sonst kann man Jahre lang darüber hin und her streiten und schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dieß Große in sich, daß

dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstrakte Vorstellungen; daß sie nun konkret werden, dazu gehört; daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dieß ist das Wahrhafte der Sokratischen Ironie. Der Eine spricht vom Glauben, der Andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was sie sich darunter vorstellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, diesen zum Bewußtseyn zu bringen, — es ist um die Entwicklung dessen zu thun, was nur Vorstellung, nnd deshalb etwas Abstraktes ist.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden. Das Einfache in derselben ist nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgestellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, — allgemeine Ironie der Welt). Man hat aus dieser Ironie etwas ganz anderes machen wollen, sie zum allgemeinen Princip erweitert; Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen. Sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Ast sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte seine Gespräche als inneres, unergründliches Leben.“ Dieses Leben soll die Ironie seyn!! „Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres Wissens niederzuschlagen.“ Diese Ironie ist eine Wendung der Fichteschen Philosophie, aus ihr hervorgegangen, und ist ein wesentlicher Punkt in dem Verständniß der Begriffe der neuesten Zeit. Sie ist das Fertigseyn des subjektiven Bewußtseyns mit allen Dingen: „Ich bin

es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zu nichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w.; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dieß ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; Alles gilt mir nur wahr, insofern es mir jetzt gefällt." Die Ironie ist das Spiel mit Allem; dieser Subjektivität ist es mit Nichts mehr Ernst, vernichtet ihn aber wieder, und kann Alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernst ist zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie schon in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein servirt und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Aphrodite Backenstreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Thränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: Sonntags recht demüthig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend sich vernichten, Abends sich vollfressen und saufen, und in allen Lüsten herumwälzen, — Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wieder herzustellen hatte. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Ast's „inneres tiefstes Leben" ist eben die subjektive Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über Alles erhaben weiß. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sei das „innerste tiefste Leben," hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie Moment der Subjektivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Das Göttliche soll die negative

Haltung seyn, das Anschauen, Bewußtseyn der Eitelkeit von Allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtseyn der Richtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben seyn; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre, — nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sey nur Spaß mit der Idee. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektirens gegen die bestehende Sittlichkeit, — nicht ein Selbstbewußtseyn, daß er drüber steht, sondern der unbefangene Zweck, zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das Zweite ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey, den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem konkreten unreflektirten Bewußtseyn die Allgemeinheit des Konkreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält sich dabei fragend, und Art von Frage und Antwort hat man deshalb die sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt sich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen scheint die Antwort zufällig zu seyn. Im gedruckten Dialog sind die Antworten ganz in der Hand des Verfassers; aber daß man in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten nur bestimmt auf die Frage; und diese sind so gestellt, daß sie

die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen. Diese Manier hat das plastische selbst in sich gehabt, und wir sehen sie in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon. Dieser Art zu antworten ist besonders entgegengesetzt, daß man etwas Anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der Andere fragt. Bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwiedert. Das Andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, dieß ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der sokratischen Unterredung. Bei den Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so geantwortet haben, so präcise in der Hinsicht, in der gefragt wird, dieß ist das Plastische in dieser Manier; in die besten neueren Dialoge mischt sich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieser Unterschied betrifft also das Aeußere, Formelle.

Die Hauptsache worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, ist nichts Anderes, als daß irgend ein Allgemeines aus dem Besonderen unserer Vorstellung, Erfahrung, was in unserem Bewußtseyn auf unbefangene Weise ist, hergeleitet werden sollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieser allgemeinen Form ins Bewußtseyn zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von etwas, das der, mit dem er sich unterhielt, selbst billigte. Von diesem Ersten ging er nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konsequenz durch den Begriff wäre.

Sondern dieß Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtseyn ist, die Allgemeinheit, in den Stoff versenkt, analysirte er, so daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er sonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten ist, und brachte so einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtseyn. Dieß Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtseyn des Allgemeinen bildet; die Bildung zum Selbstbewußtseyn, die Entwickelung der Vernunft ist das Bewußtseyn des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen so jetzt in Abstraktionen und Gedanken. Wir sehen solche Absonderung vom Besonderen, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstraktes uns vorzustellen, denen von Jugend auf Grundsätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es fassen), hat die sokratische Weise der sogenannten Herablassung, das Entwickeln des Allgemeinen aus so viel Besonderem, diese Redseligkeit in Beispielen deswegen oft etwas Ermüdendes Langweiliges. Das Allgemeine des konkreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, unsere Reflexion ist schon an das Allgemeine gewöhnt; und wir bedürfen der mühsamen, weitläufigen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die Abstraktion jetzt heraus vor das Bewußtseyn gebracht hat — es nicht, daß, um als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen angeführt und das Erste wiederholt wird, so daß durch die Wiederholung die subjektive Festigkeit der Abstraktion entsteht.

Die Hauptsache ist so die Entwickelung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorstellung durch das eigene Bewußtseyn derer, mit denen Sokrates sich unterredet. Die nächste Folge kann seyn, daß das Bewußtseyn sich wundert, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat, z. B. jeder kennt, hat die Vorstellung vom Werden. Reflektiren wir darauf, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch; es ist Seyn und Nichtseyn darin. Und Werden ist doch diese einfache Vorstellung, eine Einheit von Unterschieden, die so ungeheuer unterschieden sind, wie Seyn und Nichts; es ist die Identität von Seyn und Nichts. Es kann uns frappiren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheuerer Unterschied ist.

c. Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das Resultat zum Theil das ganz Formelle, die sich Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu seyn, sie nun zum Bewußtseyn kommen: „Das, was wir wußten, hat sich widerlegt.“ Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die das Gegentheil desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Es entstehen also Widersprüche, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen. Das ist der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat also solche Gesichtspunkte entwickelt, die dem entgegengesetzt waren, was das Bewußtseyn zunächst hatte; die nächste Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtseyns in sich, so daß es in Verlegenheit kam. Diese anzurichten, das ist Haupttendenz seiner Unterredung. Dadurch will er Einsicht, Beschämung, Bewußtseyn erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; es schwankt im Gegentheil. Daraus sollte das Bedürfniß zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen. Das ist die Hauptseite der sokratischen Benehmungsweise.

---

## Elemente des griechischen Geistes.

Griechenland besteht aus einem Erdreich, das auf vielfache Weise im Meere zerstreut ist, aus einer Menge von Inseln, und einem festen Lande, welches selbst inselartig ist, da nur durch eine schmale Erdzunge der Peloponeš mit demselben verbunden bleibt. Ganz Griechenland wird durch Buchten vielfach zerklüftet; Berge, schmale Ebenen, kleine Thäler und Flüsse treffen wir in diesem Lande an; es giebt dort keinen großen Strom, und keine einfache Thalebene; sondern der Boden ist durch Berge und Flüsse verschieden getheilt, ohne daß eine einzige großartige Masse hervortrete. Wir finden nicht diese orientalische physische Macht, nicht einen Strom, wie den Ganges, den Indus, den Euphrat, Tigris u. s. w. durch den die Menschen auf eine einförmige Weise gebunden wären, sondern durchaus jene Vertheiltheit und Vielfältigkeit, die der mannichfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes vollkommen entsprechen.

Wir haben hier ferner zu bemerken, daß wir eine natürliche Mannichfaltigkeit und das Princip der Fremdartigkeit selbst in der Bildung der Völkerschaften sehen. Die früheren Staaten zeigen eine substantielle Gediegenheit und eine patriarchalische Einheit, wogegen in Griechenland die allergrößte Vermischung herrscht. Gerade aber diese ursprüngliche Fremdartigkeit in den Elementen, die ein Volk konstituiren sollen, giebt (den Autochthonen entgegengesetzt) die Bedingung zur Lebendigkeit und Regsamkeit. In den Familien, in den Stämmen, aus denen jene orientalischen patriarchalischen Staaten bestehen, ist die größte Einförmigkeit, welche keine Aufregung in sich zum Heraustreten aus der Beschränktheit hat. Die Griechen dagegen wie die Römer, haben sich aus dieser colluvies, aus diesem Zusammenfluß der

verschiedensten Nationen gebildet, und auch die verschiedenen europäischen Völker haben diesen Ursprung. Von der Menge von Völkerschaften, welche wir in Griechenland antreffen, ist nicht anzugeben, welche eigentlich die ursprünglich griechische gewesen, und welche aus fremden Ländern und Welttheilen eingewandert sei, denn die Zeit, von der wir hier sprechen, ist überhaupt eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben. Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger, und die verwirrten und sich widersprechenden Nachrichten, welche wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannichfaltigste Weise in Einklang gebracht worden, da eben eine trübe und dunkele Zeit ein besonderer Gegenstand und eine besondere Anspornung der Gelehrsamkeit ist. Es ist anzunehmen, daß die einzelnen Stämme und Individuen leicht ihr Land verließen, wenn eine zu große Menge von Einwohnern dasselbe überfüllte, daß somit die Stämme im Zustande des Wanderns und der gegenseitigen Beraubung sich befanden. Noch bis jetzt, sagt der sinnige Thukidides (lib. I. 5.) befinden sich Lokrer, Akarnanier u. s. w. in solchem Zustande, und führen noch eine solche Lebensart: daher hat sich bei ihnen die Sitte, Waffen zu tragen, auch im Frieden erhalten. Thukidides (ib. c. 6.) rechnet es nämlich den Athenern hoch an, daß sie die ersten waren, welche die Waffen im Frieden abgelegt hatten. Bei solchem Zustande wurde kein Ackerbau getrieben; die Einwohner hatten sich nicht nur gegen Räuber zu vertheidigen, sondern auch den Kampf mit wilden Thieren zu bestehen (noch zu Herodot's Zeit hauste eine Löwenbrut am Achelous in Akarnanien); später wurde besonders zahmes Vieh der Gegenstand der Plünderung, und selbst nachdem der Ackerbau schon allgemeiner geworden war, wurden noch Menschen geraubt und als Sklaven verkauft. Dieser griechische Urzustand wird uns von Thukidides noch weiter ausgemalt.

Griechenland war also in diesem Zustande der Unruhe, der Unsicherheit der Räuberei, und seine Völkerschaften fortwährend

auf der Wanderung. Kreta wird als das Land gerühmt, wo zuerst die Verhältnisse fest wurden (ib. c. 8) und dem Minos wird die Unterdrückung der Seeräuberei zugeschrieben. In Kreta trat früh der Zustand ein, welchen wir nachher in Sparta wiederfinden, nämlich eine herrschende Partei, und eine, welche ihr zu dienen, und die Arbeiten zu verrichten gezwungen ist.

Wir kommen nunmehr zu dem dritten Elemente Griechenland's, zu dem Meere, zu welchem sich das Volk der Hellenen früh gewandt hat. Die Natur ihres Landes brachte sie zu dieser Amphibienexistenz, und ließ sie frei auf den Wellen schweben, wie sie sich frei auf dem Lande ausbreiteten, weder gleich den nomadischen Völkern umherschweifend, noch wie die Völker der Flußgebiete verdumpfend. Die Seeräubereien, nicht der Handel machten den Hauptinhalt der Schiffahrt aus, und wie wir aus Homer sehen, galten diese überhaupt noch gar nicht für eine Schande.

Wir haben so eben von der Fremdartigkeit als von einem Elemente des griechischen Geistes gesprochen, und es ist bekannt, daß die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen. Diesem Ursprung des sittlichen Lebens haben die Griechen mit dankbaren Andenken in einem Bewußtseyn, was wir mythologisch nennen können, bewahrt; in der Mythologie hat sich eine bestimmte Erinnerung der Einführung des Ackerbaues durch Triptolemus, der von der Ceres unterrichtet war, erhalten, so wie die Stiftung der Ehe u. s. w. Dem Prometheus, dessen Vaterland nach dem Kaukasus hin verlegt wird, ist es zugeschrieben, daß er die Menschen zuerst gelehrt habe, das Feuer zu erzeugen, und von demselben Gebrauch zu machen. Die Einführung des Eisens war den Griechen ebenfalls sehr wichtig, und während Homer nur von Erz spricht, nennt Aeschylus das Eisen den skythischen Fremdling. Die Einführung des Oelbaumes, die Kunst des Spinnens und Webens, die Erschaffung des Pferdes durch Poseidon, gehören hierher.

Geschichtlicher als diese Anfänge ist dann die Ankunft der Fremden überhaupt; es wird angegeben, wie die verschiedenen Staaten von Fremden gestiftet worden sind. So wird Athen von Cekrops gegründet, einem Aegypter, dessen Geschichte aber in's Dunkel gehüllt ist; viele Kolonien aus Asien sollen sich in Griechenland niedergelassen haben; das Geschlecht des Deukalion, des Sohnes des Prometheus, wird mit den unterschiedenen Stämmen in Zusammenhang gebracht, ferner wird Pelops, ein Lydier aus dem Geschlechte des Tantalus, erwähnt; dann Danaus aus Aegypten; von ihm kommen: Akrisius, Danae und Perseus her; der erste soll mit großem Reichthum nach Griechenland gekommen seyn, und sich dadurch ein bedeutendes Ansehen und eine bedeutende Macht verschafft haben. Danaus aber siedelte sich in Argos an. Besonders wichtig ist ferner die Ankunft des Kadmus, phönizischen Ursprungs, mit dem die Buchstabenschrift nach Griechenland gekommen seyn soll; von ihr sagt Herodot, daß sie phönizisch gewesen sey, und alte, damals noch vorhandene Inschriften werden angeführt, um die Behauptung zu unterstützen. Kadmus soll der Sage nach Theben gegründet haben.

Wir sehen also eine Kolonisation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung schon weit voraus waren, doch kann man diese Kolonisation nicht mit der der Engländer in Nordamerika vergleichen, denn diese haben sich nicht mit den Einwohnern vermischt, sondern dieselben verdrängt, während die Kolonisten Griechenland's Eingeführtes und Autochthonisches zusammenmischten. Die Zeit, in welche die Ankunft dieser Kolonien gesetzt wird, steigt sehr weit hinauf, und fällt in das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert vor Chr. Geb. Kadmus soll Theben gegen das Jahr 1409 gegründet haben, eine Zeit, die mit dem Auszug Mosis aus Aegypten (1500 vor Chr. Geb.) ungefähr zusammenfällt. Auch Amphiktyon wird unter den Stiftern in Hellas genannt: er soll in Thermopylä einen Bund zwischen meh-

reren kleinen Völkerschaften des eigentlichen Hellas und Thessalien's gestiftet haben, woraus später der große Amphiktyonen-Bund entstanden ist.

Diese Fremdlinge haben nun feste Mittelpunkte in Griechenland durch die Errichtung von Burgen und die Stiftung von Königshäusern gebildet; sie sind den Griechen als Geschlechter von höherer Natur erschienen, indem sie sich durch Reichthum, Geschicklichkeit, Bewaffnung und Tapferkeit auszeichneten. Die Mauerwerke, aus denen die von ihnen gegründeten alten Burgen bestanden, wurden kyklopische genannt; man hat dergleichen auch noch in neuerer Zeit gefunden, da sie wegen ihrer Festigkeit unzerstörbar sind. Die Mauersteine sind nicht glatt aufgehauen sondern sorgfältig in einander gefügt. Dahin gehört das Schatzhaus des Minyas, die Mauern des Orchomenos, die von Mykenä, das Schatzhaus des Atreus daselbst. Gegenwärtig findet man z. B. noch Reste der Mauern von Mykenä, und erkennt noch die Thore, nach der Beschreibung des Pausanias. Vom Prötus wird angegeben, daß er die Kyklopen, welche diese Mauern gebaut, aus Lydien mitgebracht habe. Diese Burgen wurden nun die Mittelpunkte für kleine Staaten: sie gaben eine größere Sicherheit für den Ackerbau, sie schützten den Verkehr gegen Räuberei. Dennoch wurden sie, wie Thukidides (I. 7.) berichtet, nicht unmittelbar am Meere angelegt, an welchem erst späterhin Städte erschienen. Von jenen Königshäusern ging also die erste Festigkeit eines Zusammenlebens aus. Das Verhältniß der Fürsten zu den Unterthanen, und zu einander selbst, erkennen wir am Besten aus dem Homer: es beruhte nicht auf einen gesetzlichen Zustand, sondern auf der Uebermacht des Reichthums, des Besitzes, der Bewaffnung, der persönlichen Tapferkeit: es war ein Verhältniß des Zutrauens, mehr noch aber der Furcht. So sehen wir im Homer die Freier der Penelope sich in den Besitz des abwesenden Odysseus setzen, ohne dessen Sohn im Geringsten zu achten. Achylles erkundigt sich nach seinem Vater,

als Odysseus nach der Unterwelt kommt, und meint, da er alt sey, würden sie ihn wohl nicht mehr ehren. Die Sitten sind noch sehr einfach: die Fürsten bereiten sich selbst das Essen zu, und Odysseus zimmert sich selber sein Haus. In Homer's Iliade sehen wir einen König der Könige, einen Chef der großen National-Unternehmung, aber die anderen Mächtigen umgeben ihn als freier Rath; der Fürst wird geehrt, aber er muß Alles so einrichten, daß es den Andern gefalle; er erlaubt sich Gewaltthätigkeiten gegen den Achilles, aber dieser sagt sich dafür auch von dem Unternehmen los. Eben so lose ist das Verhältniß der einzelnen Fürsten zur Menge, unter welcher sich immer einzelne finden, welche Gehör und Achtung in Anspruch nehmen. Eine vollkommene Aehnlichkeit mit diesen Verhältnissen bietet auch die Götterwelt dar. Zeus ist der Vater der Götter, aber jeder von ihnen hat seinen eigenen Willen, Zeus respektirt sie und diese ihn. Es ist also auf der irdischen, wie auf der olympischen Welt nur ein lockeres Band der Einheit bestehend; (das Kaiserthum ist noch keine Monarchie, denn das Bedürfniß derselben findet sich erst in einer weiteren Gesellschaft.)

In diesem Zustande, bei diesen Verhältnissen ist das Auffallende und Große geschehen, daß ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung, nämlich zum trojanischen Krieg, zusammenkam, und daß damit eine weitere Verbindung mit Asien begann, die für die Griechen sehr folgereich war. Als Veranlassung dieser gemeinsamen Angelegenheit wird angegeben, daß ein Fürstensohn aus Asien sich der Verletzung des Gastrechts durch Raub der Frau des Gastfreundes schuldig gemacht habe. Der Zug des Jason nach Kolchis, dessen die Dichter ebenfalls Erwähnung thun, nnd der diesem Unternehmen voran ging, ist dagegen gehalten, etwas sehr Vereinzeltes gewesen. Agamemnon versammelte die Fürsten Griechenlands durch seine Macht und sein Ansehen, und Thukidides (lib. I. c. 9) schreibt seine Autorität der Herrschaft zur See zu (Hom. II. 2, 108) die er

hatte, woraus wenigstens hervorgeht, daß keine äußere Gewalt vorhanden war, und daß das Ganze sich auf eine einfache persönliche Weise zusammengefunden hatte. Die Hellenen sind dazu gekommen, sich als Gesammtheit zu wissen, da sie nie wieder nachher zu solcher Gemeinschaft vereint waren. Der Erfolg ihrer Anstrengungen war die Eroberung und Zerstörung von Troja, ohne daß sie die Absicht hatten, dasselbe zu einem bleibenden Sitze zu machen. Die Vorstellung der ewigen Jugend und des schönen Heldenthums ist ihnen geblieben, aber ein äußerliches Resultat der Niederlassung in diesen Gegenden ist nicht erfolgt. So sehen wir auch im Mittelalter die ganze Christenheit sich zu einem Zwecke, der Eroberung des heiligen Grabes verbinden, aber trotz allen Siegen am Ende ebenso erfolglos. Die Kreuzzüge sind der trojanische Krieg der eben erwachenden Christenheit gegen die einfache sich selbst gleiche Klarheit des Muhamedanismus.

Die Königshäuser gingen theils durch individuelle Gräuel zu Grunde, theils erloschen sie nach und nach; es war keine eigentliche sittliche Verbindung zwischen ihnen und den Völkern vorhanden. Diese Stellung z. B. haben das Volk und die Königshäuser in der Tragödie: das Volk ist der Chor, passiv, thatlos, die Heroen verrichten die Thaten und tragen die Schuld. Es ist nichts Gemeinschaftliches zwischen ihnen, das Volk appellirt nur an die Götter. Solche heroische Individualitäten, wie die der Fürsten, können daher Gegenstände der dramatischen Kunst seyn, da sie selbstständig und individuell sich entschließen, und nicht durch allgemeine Gesetze, die für jeden Bürger gelten, geleitet werden; ihre That und ihr Untergang ist individuell. Das Volk erscheint getrennt von den Königshäusern, und diese gelten als etwas Fremdartiges, als etwas Höheres, das seine Schicksale in sich auskämpft und ausleidet. Die Königshäuser sind isolirt geblieben und haben sich allen Leidenschaften überlassen, wodurch sie zu Grunde gingen. Gewaltthätigkeiten und andere

äußere Ursachen stürzten sie. Doch findet sich in sämmtlichen griechischen Staaten kein Haß gegen die Königshäuser: man läßt die Familien der Herrscher vielmehr im ruhigen Genuß ihres Vermögens, ein Zeichen, daß die darauf folgende Volksherrschaft nicht als etwas absolut Verschiedenes betrachtet wird. Wie sehr stechen dagegen die Geschichten anderer Zeiten ab.

Dieser Fall der Königshäuser tritt nach dem trojanischen Kriege ein, und manche Veränderungen kommen nunmehr vor. Der Peloponnes wurde durch die Herakliden erobert, die einen beruhigteren Zustand herbeiführten, der nun nicht mehr durch die unaufhörlichen Wanderungen der Völkerschaften unterbrochen wurde. Die Geschichte tritt nun wieder mehr ins Dunkel zurück, und wenn die einzelnen Begebenheiten des trojanischen Krieges uns sehr genau bekannt sind, so sind wir über die wichtigen Angelegenheiten der nächstfolgenden Zeit um mehrere Jahrhunderte ungewiß. Kein gemeinschaftliches Unternehmen zeichnet dieselben aus, wenn wir nicht als solches ansehen wollen, wovon Thukidides erzählt, daß nämlich im Kriege der Chalcidier in Euböa mit den Eretriern mehrere Völkerschaften Theil genommen haben. Die Städte vegetiren für sich und zeichnen sich höchstens durch den Krieg mit den Nachbarn aus. Doch gedeihen dieselben in dieser Isolirtheit besonders durch den Handel: ein Forschritt, dem ihr Zerissenseyn durch manche Parteikämpfe nicht entgegentritt. Auf gleiche Weise sehen wir im Mittelalter die Städte Italiens, die sowohl innerhalb, als nach außenzu im beständigen Kampfe begriffen waren, zu einem so hohen Flore gelangen. Das große Gedeihen der griechischen Städte in damaliger Zeit beweisen auch, wie Thukidides sagt, die nach allen Seiten hin verschickten Kolonien: so besetzte Athen mit seinen Kolonien Jonien und eine Menge Inseln; vom Peloponnes aus ließen sich Kolonien in Italien und Sicilien nieder. Kolonien wurden dann wieder relative Mutterstädte, wie z. B. Milet, das viele Ortschaften an der trhacischen Küste und am

schwarzen Meere gründete. Diese Ausschickung von Kolonien, besonders in dem Zeitraum vom trojanischen Krieg bis auf Cyrus, ist hier eine eigenthümliche Erscheinung. Man kann sie also erklären. In den einzelnen Städten hatte das Volk die Regierungsgewalt in Händen, indem es die Staatsangelegenheiten in höchster Instanz entschied. Durch eine lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwickelung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichthums, mit welchen sich zugleich immer die Erscheinung von großer Noth und Armuth verbindet. Industrie war in unserm Sinne nicht vorhanden, und die Ländereien waren bald besetzt. Trotzdem ließ sich ein Theil der ärmern Klasse nicht zur Lebensweise der Noth herabdrücken, denn jeder fühlte sich als freier Bürger. Das einzige Auskunftsmittel blieb also die Kolonisation, in einem andern Lande konnten sich die im Mutterlande Nothleidenden einen freien Boden suchen, und als freie Bürger durch den Ackerbau bestehen. Die Kolonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens gegründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt. Die alten Leidenschaften erstanden mit erneuter Kraft, und der Reichthum wurde bald zur Herrschaft benutzt: so erhoben sich in den Städten Griechenland's Tyrannen. Zur Zeit des Cyrus geht die eigentliche geschichtliche Periode in Griechenland wieder an; wir sehen die Kolonien nun in ihrer partikularen Bestimmtheit: in diese Zeit fällt auch die Ausbildung des unterschiedenen griechischen Geistes; Religion und Staatsverfassung entwickeln sich mit ihm und diese wichtigen Momente sind es, welche uns jetzt beschäftigen müssen.

Wenn wir den Anfängen griechischer Bildung nachgehen, so bemerken wir zunächst, wie die Hellenen auf die Erscheinungen der Natur lauschen, die in so großer Mannichfaltigkeit um sie

herum vorhanden sind. Die physische Beschaffenheit ihres Landes nimmt, wie schon gesagt worden, nicht eine solche charakteristische Einheit an, die eine gewaltige Macht über die Bewohner ausübt, sondern ist im Ganzen zerstückelt, wodurch es ihr an entscheidendem Einfluß fehlt. Wenn wir also einerseits die Griechen nach allen Beziehungen hin angeregt, unstät, zerstreut und abhängig von den Zufällen der Außenwelt erblicken, so können sie andererseits die Naturerscheinungen geistig wahrnehmen, sie sich aneignen, und sich kräftig gegen sie verhalten. Wir sehen den Menschen auf den persönlichen Geist angewiesen, und diesen allseitig zu Abenteuerlichkeiten und Ueberwinden von Zufälligkeiten angeregt. Wenn wir den Anfängen ihrer Religion, der Grundlage ihrer mystischen Vorstellungen nachgehen, so sind das Naturgegenstände, aber in ihrer Vereinzelung. Die Diana zu Ephesus (das ist die Natur, als die allgemeine Mutter), die Cybele und Astarte in Syrien, dergleichen allgemeine Vorstellungen sind asiatisch geblieben und nicht nach Griechenland hinübergekommen. Denn die Griechen lauschen, wie gesagt, nur auf die Naturgegenstände und ahnen sie mit der innerlichen Frage nach ihrer Bedeutung. Wie Aristoteles meint, daß die Philosophie von der Verwunderung ausgehe, so geht auch die griechische Naturanschauung von dieser Verwunderung aus. Damit ist nicht gemeint, daß der Geist einem Außerordentlichen begegne, das er mit dem Gewöhnlichen vergleicht, welches als fertig daliegt, sondern daß der griechische Sinn sich nicht als Masse zu dem Natürlichen wendet, sondern in ihm ein Fremdes und Nichtgeistiges sieht, zu welchem er jedoch die ahnende Zuversicht und den Glauben hat, als trage es etwas, das ihm freundlich sey, zu dem er sich positiv zu verhalten vermöge. Diese Verwunderung und dieses Ahnen sind hier die Grundkategorien, doch blieben die Hellenen bei diesen Weisen nicht stehen, sondern stellten das Innere zu bestimmter Vorstellung, als Gegenstand des Bewußtseyns heraus. Das Natür-

liche gilt als durch den Geist durchgehend, der es vermittelt, nicht unmittelbar; der Mensch hat das Natürliche nur als anregend, und nur das, was er aus ihm Geistiges gemacht hat, kann ihm gelten. Dieser geistige Anfang ist denn auch nicht bloß als eine Erklärung zu fassen, die wir uns machen, sondern er ist in einer Menge griechischer Vorstellungen selbst vorhanden. Das ahnungsvolle, lauschende, auf die Bedeutung begierige Verhalten wird uns im Gesammtbilde des Pan vorgestellt. Pan, welcher weiter für sich entwickelt, jene allgemeine Mutter Natur geben würde, ist in Griechenland nicht das objektive Ganze, sondern das Unbestimmte, das zugleich mit dem Momente des Subjektiven verbunden ist: er ist der allgemeine Schauer in der Stille der Wälder; daher ist er besonders in dem waldreichen Arkadien verehrt worden (ein panischer Schreck ist der gewöhnliche Ausdruck für einen grundlosen Schreck). Pan, dieses Schaudererweckende, wird dann als Flötenspieler vorgeführt: er ist also nicht das Objektive, das nur geahnet wird, sondern er läßt sich auf der siebenröhrigen Pfeife (was die Harmonie der sieben Sphären andeutet) vernehmen. In diesem Angegebenen haben wir einerseits das Unbestimmte, andererseits das bestimmte geistige Subjekt, dessen Töne vernommen werden. Ebenso horchten die Griechen auf das Gemurmel der Quellen, und fragten, was das zu bedeuten habe, und die Auslegung, die Erklärung dieser natürlichen Veränderung, des Sinnes, der Bedeutung des Geistigen, das ist das Thun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen μαντεία belegten. Die meisten griechischen Gottheiten sind geistige Individuen: ihr Anfang aber war ein Naturmoment. So ist z. B. bei den Musen das zu Grundeliegende die Quelle, dann die Najade, Nymphe der Quelle. Bei Apoll ist das anfängliche Naturmoment die Sonne, aber Apoll ist so sehr dann die wissende Gottheit geworden, daß neuere Archäologen sogar behauptet haben, das Naturmoment der Sonne sey gar nicht in ihm gewesen. Die Griechen haben auch von

Gottheiten gewußt, in denen das Natürliche ganz zurück gedrängt war. Ueberall verlangten sie nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Homer erzählt im letzten Buche der Odyssee (50—55) daß, als die Griechen, welche dem Achill zu Ehren eine große Leichenfeier angestellt hatten, und noch ganz in Trauer versenkt waren, ein großes Tosen und Stürmen des Meeres entstanden sei. Die Griechen seyen schon im Begriff gewesen, aus einander zu fliehen, da stand der erfahrene Nestor auf und erklärte ihnen diese Erscheinung. Die Thetis, sagte er, komme mit ihren Nymphen, um den Tod ihres Sohnes zu beklagen. Als eine Pest in dem Lager der Griechen wüthete, gab der Priester Kalchas ihnen die Auslegung: Apoll sey erzürnt, daß man seinem Priester Chryses die Tochter für das Lösegeld nicht zurückgegeben habe. Das Orakel hatte ursprünglich auch ganz diese Form der Auslegung. Nur im Traume, in der Begeisterung hat der Mensch die Gabe der Weissagung; es gehört aber einer dazu, der seine Worte dann auszulegen weiß, und das ist der μάντις. Das älteste Orakel war zu Dodona (in der Gegend des heutigen Janina). Herodot sagt, die ersten Priesterinnen des Tempels daselbst seyen aus Aegypten gewesen, und doch wird dieser Tempel als ein altgriechischer angegeben. Derselbe war von alten Eichen umringt, und das Gesäusel der Blätter war die Weissagung. Es waren daselbst auch metallne Becken aufgehängt; die Töne der zusammenschlagenden Becken waren aber ganz unbestimmt und hatten keinen objektiven Sinn, sondern der Sinn, die Bedeutung kamen erst durch die auffassenden Menschen hinein. So gaben auch die delphischen Priesterinnen, bewußtlos, besinnungslos, im Taumel der Begeisterung (μανία) unvernehmliche Töne von sich, und erst der μάντις legte eine bestimmte Bedeutung hinein. In der Höhle des Trophanius hörte man das Geräusch von unterirdischen Gewässern, es stellten sich Gesichte dar: dieß Unbestimmte gewann aber erst eine Bedeutung durch den auslegenden, auffassenden Geist. Im

Anfang der Iliade braust Achill gegen den Agamemnon auf, und ist im Begriff, sein Schwert zu ziehen, aber schnell hemmt er die Bewegung seines Armes. Der Dichter legt dieses aus, indem er sagt: das sey die Pallas Athene (die Weisheit, die Besinnng) gewesen, die ihn aufgehalten habe. Diese Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrhafte, was gewußt wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen; vor allen aber war es Homer. Alle Künste und Wissenschaften haben sich an ihn angeschlossen, und aus ihm geschöpft, und die Malerei und Plastik hat reichlichen Stoff aus seinen Dichtungen erhalten. Herodot sagt: Homer und Hesiodus haben den Griechen ihre Götter gemacht — ein großer Ausspruch, welcher denen besonders beschwerlich ist, die die Wurzel und den Ursprung griechischer Mythologie in asiatischen, indischen, ägyptischen Vorstellungen sehen.* Nicht minder aber sagt Herodot, Griechenland habe seine Götter aus Aegypten bekommen, und die Griechen hätten in Dodona angefragt, ob sie diese Götter annehmen sollten. Dieses scheint sich zu widersprechen, und ist dennoch ganz im Einklange; denn aus dem natürlich Empfangenen haben die Griechen das Geistige bereitet. Das Natürliche, das von den Menschen erklärt wird, das Innere, Wesentliche desselben ist der Anfang des Göttlichen überhaupt. Ebenso wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeit besonders von Aegypten herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von außen herkommen, aber durch ihren selbstständigen Geist haben sie das Eine, wie das Andere umgebildet. Dieser Geist ist noch nicht ganz ohne Aberglauben, denn er ist selber noch der erst aus der Natur auftauchende, beschränkte, nicht der absolute Geist, und als erster hat er noch Seiten der Abhängigkeit, und nimmt aus dem Unfreien noch Bestimmungen für sich.

Es ist schon lange eine Streitfrage gewesen, ob die Künste

* Creuzer hat sich viel mit diesem Ausspruche zu thun gemacht.

bei den Griechen ursprünglich entstanden seyen, und sich selbstständig entwickelt hätten, oder ob sie die Anregung von Außen her bekommen haben. Man kann einerseits die griechische Kunst und Mythologie als sich ganz aus sich bildend darstellen, und ebenso aufweisen, daß viele Grundbestimmungen von Außen hereingekommen sind. Wenn der Verstand diesen Streit führte, so würde er unauflöslich seyn, weil seine Natur überhaupt sich als einseitige und in der Einseitigkeit verhausende aufweist. Der griechische Geist aber hat das Fremde zu dem Seinigen umgebildet. Spuren solcher fremden Anfänge kann man überall entdecken. (Creuzer in seiner Symbolik geht besonders darauf aus). Die Liebschaften des Zeus erscheinen zwar als etwas Einzelnes, Aeußerliches, Zufälliges; aber es läßt sich nachweisen, daß fremdartige, theogonische Vorstellungen dabei zu Grunde liegen. Die Zeugung ist bei den Indern ein aus Entgegengesetztem Hervorgebrachtes; Eros ist dagegen der älteste Gott der Griechen, der das Getrennte vereinigt, und dadurch konkrete Gebilde hervorruft. Die abstrakte Vorstellung wird daher bei den Griechen zu etwas Konkretem. Herkules ist bei den Hellenen dieß geistig Menschliche, das sich durch eigene Thatkraft, durch die zwölf Arbeiten den Olymp erringt: die fremde zu Grunde liegende Idee ist aber die Sonne, welche die Wanderung durch die zwölf Zeichen des Thierkreises vollbringt. Die Mysterien waren nur solche alte Anfänge, und enthielten sicherlich keine größere Weisheit, als schon im Bewußtseyn der Griechen lag. Alle Athener waren in die Mysterien eingeweiht, und nur Sokrates ließ sich nicht einweihen, weil er wohl wußte, daß Wissenschaft und Kunst nicht aus den Mysterien hervorgehen, und niemals im Geheimniß die Weisheit läge. Die wahre Wissenschaft ist vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseyns.

Wollen wir nun das, was der griechische Geist ist, näher formuliren, so macht dieses die Grundbestimmung aus, daß die Freiheit des Geistes bedingt, und in Beziehung auf ein Natur-

princip ist. Die griechische Freiheit ist durch Anderes erregt, und dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und producirt. Diese Bestimmung ist die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, wie wir sie im asiatischen Principe erblicken, wo das Göttliche wesentlich mit Natureinheit behaftet ist, und das Geistige nur auf eine natürliche Weise besteht, und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewißheit seiner selbst, dem Gedanken, daß das Ich der Boden für alles sey, was gelten soll. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetztseyn seiner aus sich; die Geistigkeit ist daher noch nicht absolut frei, und noch nicht vollkommen aus sich selbst, Anregung ihrer selbst. Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus, und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort. Dieß letztere ist aber eben das Innere, Geistige und der Inhalt und die Grundlage der hellenischen Mythologie. Geistige Götter, sittlich geistige Mächte sind es, von denen die Griechen, als von den wahrhaften, gewußt haben: diesen haben sie, was sich zugetragen hat, zugeschrieben, und das, was äußerlich erschienen ist, erklärt. Auch wir wissen nichts Höheres, als daß der Geist die absolute Macht und Wahrheit ist, aber in der christlichen Religion ist dieß auf eine tiefere Weise zum Bewußtseyn gekommen. Die Griechen haben wohl erkannt, daß das wahrhafte Wesen das Geistige sey: sie haben dieses aber nur als zersplittert in mannigfache Partikularitäten gewußt. Die geistigen Mächte, welche sie kennen, sind nicht bloß abstrakt geblieben, sondern sind Subjekte und Individualitäten geworden; nicht leere Allegorien, wie in den modernen Dramen Liebe, Pflicht u. s. w. Homer und Hesiod haben den Griechen jene Mächte zum Bewußtseyn gebracht, und es sind keine Fabeln, welche sie erfanden, sondern das Wahrhafte selbst. Mehr noch als der Dichter, gab ihnen der Künstler die bestimmte Gestaltung. Phidias hat den Griechen den olympischen Zeus gebildet, und als sie ihn sahen, sagten sie: das

ist der olympische Zeus. Das Geistige ist so Subjekt, das ihnen in einem anschaulichen Bilde klar werden konnte. Wie der ägyptische Geist der ungeheuere Werkmeister war, so haben die Griechen durch ihre schöne Phantasie sich Bilder hinzustellen gewußt, und sich durch ihre unerschöpflichen Produktionen das Wahre klar zu machen gesucht, nicht aber unser unaufhörliches Erklären und Expliciren gekannt. Indem nun die geistigen Mächte ihnen zum Bewußtseyn kamen, haben sie einen Olymp von Göttern, einen Kreis von Gestaltungen des sittlichen Lebens gehabt. Diese Vielheit forderte auf zur Einheit zu gehen: sie mußte aber für die Griechen nothwendig abstrakt bleiben, weil aller geistige und sittliche Inhalt den besonderen Gestaltungen angehörte, so daß die Einheit, die über diesen wäre, nur das Inhaltslose, das nicht Gebildete seyn durfte. Dieß ist das Fatum. Die Götter sind freundlich gesinnt; sie befinden sich im freundlichen Verhältniß zu den Menschen, denn sie sind geistige Naturen; das Fatum aber ist das Geistlose, die abstrakte Macht, die Nothwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß sie das Geistlose ausmacht. Das Höhere, daß die Einheit als ein Subjekt, als der eine Geist gewußt wird, war den Griechen nicht bekannt: ihre sittlichen Individuen drückten sie in der Poesie, in der Skulptur, in der Malerei durch die Phantasie aus, und dieß ist, was wir die klassische Kunst nennen. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, der das Natürliche zum Ausdruck des Geistes umkehrt, und nicht den Stein als Stein, den Geist aber als Heterogenes läßt, sondern dem Steine den Geist einhaucht, und den Geist in Stein darstellt. Für seine geistige Konception braucht der Künstler das sinnliche Material, das Natürliche ist nicht eine selbstständige Seite, sondern es ist zum Zeichen herabgesetzt, eine Hülle, in die der Geist nicht eingeschlossen ist, sondern die ein Mittel ist, wodurch er sich verkennbar macht. Dadurch eben ist der griechische Geist heiter, weil er das Bewußtseyn seiner Freiheit im göttlichen Inhalte hat; die

Ehre des Menschen ist verschlungen in die Ehre des Göttlichen, das Göttliche ist an und für sich, nicht minder aber das Werk des Menschen.

Nach dieser allgemeinen Grundlage der Elemente des griechischen Wesens sind die besonderen Strahlen des hellenischen Geistes zu betrachten: alle bilden aber Kunstwerke; wir können sie als ein dreifaches Gebilde fassen: als das subjektive Kunstwerk, das heißt, als die Bildung des Menschen selbst; als das objektive Kunstwerk, das heißt, als die Gestaltung der Götterwelt; endlich als das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

## II. Plato.

Plato gehört auch zu den Sokratikern. Er ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und der das Princip des Sokrates, daß das Wesen im Bewußtseyn, Wesen des Bewußtseyns ist, in seiner Wahrheit auffaßte: Daß das Absolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke ist, — nicht der einseitige Gedanke oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf Eine Seite tritt und sich als bewußter Gedanke faßt, und der Realität gegenüber stellt; sondern der Gedanke, der in Einer Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, — Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Das Recht des selbstbewußten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, — dieß bloß abstrakte Recht erweiterte Plato zum Gebiete der Wissenschaft. Er verließ den engen Gesichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für sich seyenden Gedanken aufgefaßt hatte, nämlich als Wesen und Zweck für den selbstbewußten Willen, und erfaßte denselben als das Wesen des Universums. Er hat dem Princip Ausdehnung gegeben und

die Weise der Konstruirung, Ableitung des Princips, wenn seine Darstellung auch nicht wissenschaftlich ist.

Eins der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Alterthum aufbewahrt, sind ohne Zweifel die platonischen Werke. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert, als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hinein getragen, unvermögend das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Plato's Philosophie angesehen, was in der That der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise. Eigentlich aber erschwert nur Unkenntniß der Philosophie die Auffassung der platonischen Philosophie.

Plato ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwickelung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben; die christliche Religion, die dieß hohe Princip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato schon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseyns in das geistige Reich; so daß das Intellektuelle die Gestalt von Uebersinnlichem, von Geistigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieser Gestalt für das Bewußtseyn die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtseyn eingeführt wird, und das Bewußtseyn einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Die christliche Religion hat dann das Princip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, — oder daß sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes

Wesen ist, hat sie in ihrer eigenthümlichen Weise zum allgemeinen Princip gemacht. Aber daß dieß Princip organisirt ist zu einer geistigen Welt, — daran hat Plato und seine Philosophie den größten Theil gehabt.

Vorher haben wir seiner Lebensumstände zu erwähnen. „Plato war ein Athener, wurde im 3ten Jahre der 87sten Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87. 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des peloponnesischen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb." Er war 39 oder 40 Jahre jünger als Sokrates. „Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodrus her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab. Der Vatersbruder von seiner Mutter war" jener berühmte „Kritias" (bei dieser Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umgegangen war, und „einer der 30 Tyrannen Athens," der talentvollste geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter ihnen. Dem Sokrates wurde dieß besonders sehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er solche Schüler wie ihn und Alcibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtsinn fast an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben: so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte. Kritias wird mit dem Cyrenaiker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesleugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte.

Plato nun aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen (die Mittel seiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, die in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. „Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Na-

men der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum und der Breite seiner Rede, Andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur, zu. In seiner Jugend kultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien" — (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), — „Dithyramben und Gesänge" (Lieder, Elegien, Epigramme). Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

„Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht ich der Himmel Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehen."

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in Romeo und Julia findet. Er „dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen." Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. „Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knieen sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen, und der jetzt aufgeflogen sey" (zum Himmel) „mit den lieblichsten Gesängen." Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die seiner stillen Größe, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zu Theil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates Umgang und Weisheit konnte Plato nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles giebt an, daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, „mit Kratylus umgegangen, und in die herakliteische Lehre eingeweiht." Er studirte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoräer; und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und wid-

mete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athenienser erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben.

Nach der Hinrichtung des Sokrates „floh er, wie viele andere Philosophen, aus Athen, und begab sich," wie schon erwähnt, „zu Euklid nach Megara. (8 Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20sten Jahre an). Von Megara ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Cyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte," den er auch in mehreren seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich, ähnlich dem pythagoräischen Lehrsatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; — es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. „Von Cyrene ging Plato nach Aegypten," vorzüglich aber bald darauf „nach Groß-Griechenland", wo er theils die Pythagoräer der damaligen Zeit, — Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennen lernte, bei dem er die pythagoräische Philosophie studirte, theils die Schriften der älteren Pythagoräer um schweres Geld einkaufte. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. „Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, indem sich ein Gymnasium befand, sich mit seinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademus"; aber Plato ist der wahre Heros

der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz, der sich an seine Stelle setzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein dreimaliges Reisen nach Sicilien; — zu Dionysius dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Das bedeutendste oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, war seine Verbindung mit Dionysius. Theils die Freundschaft zu Dion, theils besonders höhere Hoffnungen — durch Dionysius eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen — zogen ihn in dieß Verhältniß, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dieß steht jetzt — oberflächlich — recht plausibel aus, und ist in hundert politischen Romanen zum Grunde gelegt: Ein junger Fürst, und hinter ihm, neben ihm steht ein weiser Mann, ein Philosoph, der ihn unterrichtet, inspirirt; — dieß ist eine Vorstellung die in sich hohl ist. Der nächste Anverwandte des Dionysius, Dion und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysius, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysius, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen, und in den sie den Begriff und Achtung für Philosophie gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionysius durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde, daß seine noch ungebildete Natur, und die nicht bös schien, durch die Idee des Plato von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sicilien zur Realisirung käme. Plato ließ sich hierdurch zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. Dionysius fand viel Gefallen an Plato, und faßte eine solche Achtung zu ihm, daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dieß hielt nicht lange aus. Dionysius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit

zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, die aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind, die den Schein davon haben, die keinen festen Charakter haben; — Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tages auf dem Theater, Einer meint tüchtig, vortrefflich zu seyn, und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältniß vorgestellt werden. Nur die Halbheit läßt sich leiten aber eben diese Halbheit ist es, die selbst den Plan zerstört, unmöglich macht, — die Veranlassung zu solchen Plänen giebt und sie zugleich unausführbar macht. Es war durch Plato und Dionysius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft und Bildung angefacht worden. Seine Theilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich, als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst. Er wollte Alles seyn, Dichter, Philosoph, Staatsmann, und konnte es nicht aushalten, von Anderen geleitet zu seyn. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander. Dionysius zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte; und Dionysius nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er theils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, daß er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und ließ war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand. Plato reiste ab. Sie trennten sich, und fühlten doch beide das Bedürfniß, sich zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück, um Versöhnung herbeizuführen. Dionysius konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysius unerträglich, daß Plato nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie,

des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoräer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius mit Dion und Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysius konnte die Abwesenheit des Plato eben so wenig, als seine Anwesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere geniert. Es begründete sich kein tieferes Verhältniß, das Verhältniß war abwechselnd; sie näherten sich wieder, und trennten sich von Neuem. Also auch der dritte Aufenthalt in Sicilien endigte mit Kaltsinnigkeit; das Verhältniß stellte sich nicht her. Dieses Mal (einmal) stieg die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen, — bis endlich die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dionysius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirkte, daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen.

Plato's Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Plato es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können. Jetzt, in den letzten dreißig Jahren hat man viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei

einer Verfassung nicht hin; es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums.

So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis „in die 108te Olympiade.“ (348 v. Chr. Geb.); „er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitsschmause im 81sten Jahre seines Alters.“

Plato's Philosophie ist uns in den Schriften, die wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen: a) Was wir in ihnen zu suchen haben, und in ihnen von Philosophie finden können; b) und eben damit, was der platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es seyn, daß sie uns sehr unbefriedigt lassen, — das Bedürfniß mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im Ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, — die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dieß gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der An-

forderung des Menschengeistes nicht tragen zu können sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Komptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens — zu erhalten, indem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was spekulative Philosophie ist, wieder zu lernen; aber es ist Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber stehen, d. h. das Bedürfniß des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. — Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt seyen — (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel seyn), — ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an.

Indem ich zur Darstellung der platonischen Philosophie übergehe, so ist zuerst von der ersten unmittelbaren Weise, in welcher sie sich zeigt, zu sprechen. Es ist die Beschaffenheit der platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophirens darbietet. Hätten wir noch das rein philosophische (dogmatische) Werk Plato's worüber Brandis geschrieben hat, das unter dem Titel „Von der Philosophie," oder „Von den Ideen," von Aristoteles citirt wird, und er vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die platonische Philosophie beschreibt, von ihr spricht: so würden wir dann seine Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben. So aber haben wir nur seine Dialoge; und diese Gestalt erschwert

es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält sehr heterogene Elemente, Seiten; was ich darunter verstehe, ist dieß. Daß darin eigentliches Philosophiren über das absolute Wesen, und das Vorstellen von demselben mannichfaltig vermischt ist, macht diese Verschiedenseitigkeit aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die seyn. Man unterscheidet exoterische und esoterische Philosophie. Tenneman sagt: „Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." Wie einfältig! Das sieht aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas Anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explicirten, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mittheilung, Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber bei Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Plato's zu erfassen, nicht die historische Seite gerechnet werden, daß Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend eingeführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sey. Es könnte den Schein haben,

als ob er nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt habe. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, da kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede seyn, diese äußerliche Schwierigkeit ist nur scheinbar; aus seinen Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. Denn die platonischen Dialoge sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wovon der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, ist untersucht, es ergiebt ein Resultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Plato angehört.

Ein anderer historischer Umstand, der der Vielseitigkeit anzugehören scheint, ist allerdings dieser, daß von Alten und Neueren viel darüber gesprochen worden, Plato habe von Sokrates, von diesem und jenem Sophisten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoräer, in seinen Dialogen aufgenommen, — er habe offenbar viele ältere Philosophien vorgetragen, wobei pythagoräische und heraklitische Philosopheme und eleatische Weise der Behandlung vornehmlich sehr hervortritt; so daß diesen zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es also nöthig wäre, dabei deswegen zu unterscheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinstimmen. In dieser Rücksicht aber ist zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes, als ein Kunstwerk; und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von Anderen empfangen wieder auf-

nimmt, und ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieser unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können unendlich viele seyn. Aber die Philosophie hat zum Grunde Einen Gedanken, Ein Wesen; und an die Stelle der früheren wahren Erkenntniß desselben kann nichts Anderes gesetzt werden, — sie muß in den Späteren ebenso nothwendig vorkommen. Ich habe schon bemerkt, daß Plato's Dialoge nicht so anzusehen sind, daß es ihm darum zuthun gewesen ist, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch daß Plato's Philosophie eine eklektische Philosophie sey, die aus ihnen entstehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstrakten einseitigen Prinzipien jetzt auf konkrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir schon, daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre konkret ist. Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Principien; diese um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtseyn zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Prinzips. In der platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Prinzip, und darin vereinigt. Dies Verhältniß ist, daß platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Prinzipien der anderen in sich. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philosophien Aelterer exponirt; und seiner ihm eigenthümlichen Darstellung gehört nur dies an, sie erweitert zu haben. Sein Timäus ist nach allen Zeugnissen Erweiterung einer pythagoräischen Schrift, die wir auch noch

haben; überscharfsinnige Leute sagen, diese sey erst aus Plato gemacht. Seine Erweiterung ist auch bei Parmenides so, daß sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

Die platonischen Werke sind bekanntlich Dialoge; und es ist zuerst von der Form zu reden, in der Plato seine Ideen vorgetragen hat, sie zu charakterisiren; anderentheils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die Form der platonischen Philosophie ist die dialogische. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beste Form der philosophischen Darstellung sey. Sie ist Eigenthümlichkeit Plato's und als Kunstwerk allerdings werth zu achten. Häufig setzt man die Vollkommenheit in dieser Form.

Zur äußeren Form gehört zunächst die Scenerie und das Dramatische; das Anmuthige ist, daß Scene, individuelle Veranlassung da ist der Dialoge. Plato macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Personen, der Veranlassung, welche sie zusammengeführt, die für sich schon sehr lieblich, offen und heiter ist. Wir werden zu einem Orte, zum Platanenbaum im Phädrus, zum klaren Wasser des Ilyssus, durch den Sokrates und Phädrus hindurchgehen; zu den Hallen der Gymnasien; zur Akademie; zu einem Gastmahle geführt. Aber noch mehr ist diese Erfindung äußerlicher, specieller, zufälliger insbesondere, Veranlassungen partikularisirt. Es sind lauter andere Personen, denen Plato seine Gedanken in den Mund legt; so daß er selbst nie namentlich auftritt, und damit alles Thetische, Behauptende, Dogmatisirende völlig abwälzt; und wir ebenso wenig ein — ihn als — Subjekt auftreten sehen, als in der Geschichte des Thukidides oder im Homer. Xenophon läßt theils sich selbst auftreten, theils giebt er überall das Absichtliche vor, die Lehrweise und das Leben durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato ist Alles ganz objektiv und plastisch; es ist Kunst, es weit von sich zu entfernen, oft in die dritte,

vierte Person hinauszuschieben (Phädo). Sokrates ist Hauptperson, dann andere Personen; Viele sind uns bekannte Sterne: Agathon, Zeno, Aristophanes. Was von dem in den Dialogen dargestellten dem Sokrates oder dem Plato angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiß, daß wir aus Plato's Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen; Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zu Grunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem Anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzugestehen, — das Recht sich zu äußern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen: und in seiner Gegenäußerung, Widerspruch diesen Zug auszudrücken, — sein eigenes Sprechen für ein subjektives zu halten gegen das Aeußere des Anderen; weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objektive Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Aeußerung ist dieß immer anerkannt, daß der Andere auch verständige, denkende Person ist. Man muß nicht vom Dreifuß versichern, dem Anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist größte Freimüthigkeit; sie macht die Anmuth der Dialogen Plato's.

Dieser Dialog ist nicht Konversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang, und soll ihn haben, — die Sache soll nicht erschöpft seyn. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der

Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs; aber später werden sie Entwickelung der Sache, das Subjektive der Konversation verschwindet, — im Plato ist im Ganzen schöner konsequenter dialektischer Fortgang. Sokrates redet, zieht Resultat, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonnement fort, und giebt ihm nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der Andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu sein, ein Raisonnement darzustellen, weil es hin und her geht; dieses wird an verschiedene Personen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs ist, daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den platonischen Dialogen ist scheinbar auch diese Willkür vorhanden; dann ist sie entfernt, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist, und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind plastische Personen der Unterredung; es ist Einem nicht um seine Vorstellung, pour placer son mot, zu thun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben: so im Dialog dasselbe; denn der Autor läßt den Antworter sprechen, was er (der Autor) will. Die Frage ist so auf die Spitze gestellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich ist. Das ist das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, die zugleich unbefangen und einfach erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Aeußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die platonische Philosophie nicht für sich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf einem eigenthümlichen Boden uns befinden:) sondern sich auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt,) theils die Sophisten, theils auch frühere Philosophen

einläßt, ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseyns erinnert. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir nicht in dieser Weise finden. Es ist Unbequemlichkeit für's Uebersehen; es ist kein Maaßstab, ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht. Es ist Ein Geist darin, bestimmter Standpunkt der Philosophie; der Geist tritt aber nicht in der bestimmten Form hervor, die wir fordern. Die philosophische Bildung Plato's war dazu noch nicht reif. Es ist noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wissenschaftliche Werke. Die Idee war noch frisch, neu; zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung ist dieß erst bei Aristoteles gediehen. Dieser Mangel Plato's ist dann auch Mangel in Ansehung der konkreten Bestimmung der Idee selbst.

Eine wesentliche Verschiedenheit der Elemente in der Darstellung der platonischen Philosophie in seinen Dialogen ist, daß die bloßen Vorstellungen vom Wesen, und das begreifende Erkennen desselben (in Weise der Vorstellung und spekulativ zu sprechen) dann überhaupt selbst in einer ungebundeneren Weise vermischt ist, besonders in jener Weise zu einer mythischen Darstellung fortzugehen; — eine Vermischung, welche in diesem Anfange der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt nothwendig ist. Plato's erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erst an, umfaßte nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe, — oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisirte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, theils *a*) daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenüber tritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist. Wir könnten verleitet werden, was er in Weise der Vorstellung vom Erkennen, von der Seele sagt, als philosophisch hinzunehmen. So sehen wir ihn von Gott sprechen und wieder im Begriffe

von dem absoluten Wesen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß Beides getrennt scheint, der Vorstellung angehört, als unbegriffenes Wesen. β) Theils tritt, für die weitere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe — Mythen, selbst gebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken bestimmt, ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt. Es werden sinnliche Erscheinungen z. B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die sie nicht erschöpfen; als wenn sie durch und durch gedacht wären, der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffassen betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in Plato's Philosophie gefunden wird. α) Zu viel finden die Aeltren, sogenannten Neuplatoniker, welche αα) theils, wie sie die griechische Mythologie allegorisirten, sie als einen Ausdruck von Ideen darstellten (was die Mythen allerdings sind), ebenso die Ideen in den platonischen Mythen erst herausgehoben, wodurch sie die Mythen erst zu Philosophemen machten: denn darin besteht das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist; ββ) theils was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (die Wesenlehre in Parmenides für Erkenntniß Gottes) nahmen, daß Plato selbst es nicht davon unterschieden habe. Es ist in den platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben, — oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind mehr nicht als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. β) Zu wenig die Neueren besonders; denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, sehen Realität in der Vorstellung. Was in Plato Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt,

gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstrakten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann und Anderen eine steife Zurückführung der platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Ursachen, der Beweise vom Daseyn Gottes.

Von einfachen Begriffen spricht Plato so: „Ihre letzte Wahrheit ist Gott, jene sind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben sie in Gott;" und von diesem spricht er zuerst, so ist er eine Vorstellung.

Um die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, muß das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst unterschieden werden, — und diese freie Weise des platonischen Vortrags, von den tiefsten dialektischen Untersuchungen zur Vorstellung und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen, auch von Naturscenen überzugehen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Plato gerühmt; dieß hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung (der Mythus) und die ächt spekulative durcheinander. Die mythische Form der platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Mißverständnissen; es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung näher gebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden.

Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die Mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er desselben nicht mehr. Oft sagt Plato, „es sey schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher Mythus aufstellen;" leichter ist dieß allerdings.

Die Manier der Vorstellung hat Plato auch oft. Es ist einerseits populär, aber andererseits die Gefahr unabwendbar, daß man solches, was nur der Vorstellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Wesentliches nimmt. Es ist unsere Sache, zu unterscheiden, was Spekulation, was Vorstellung ist. Kennt man nicht für sich, was Begriff, spekulativ ist: so kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen, und sie als platonische Philosopheme aufgeben, die durchaus nur der Vorstellung, der Weise derselben angehören. Diese Mythen sind Veranlassung gewesen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philosopheme, die für sich gar nicht solche sind. Indem man aber weiß, daß sie der Vorstellung als solcher angehören: so weiß man, daß sie nicht das Wesentliche sind. So z. B. bedient sich Plato in seinem Timäus, indem er von der Erschaffung der Welt spricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt; es ist ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen. Wird dieß aber für ein philosophisches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß Dämonien, höhere

Wesen geistiger Art, existiren, und bei der Welterschaffung Gottes hülfreiche Hand geleistet haben: so steht dieß zwar wörtlich in Plato, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe: so ist dieß ebenso im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behaupte damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sey. Wenn er das Lernen als eine Wiedererinnerung vorstellt: so kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistirt habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbstständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge: so kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen, nach der Weise der modernen Verstandes-Kategorien, als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes oder für sich, als selbstständig, z. B. als Engel jenseits der Wirklichkeit existiren. Kurz Alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. So kann man platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, man ist durch Plato's Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philosophie des Plato selbst überzugehen.

In der Darstellung der platonischen Philosophie kann Beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als besonders von der letzteren Seite geschehen ist. Wir haben 1) den allgemeinen Begriff Plato's von der Philosophie und dem Erkennen, 2) die besonderen Theile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das Erste ist die Vorstellung, die Plato vom Werthe der Philosophie überhaupt hatte. Ueberhaupt sehen wir Plato ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntniß der Philo-

sophie. Er zeigt Enthusiasmus für den Gedanken, das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Cyrenaiker die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtseyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten: so dagegen Plato die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseyns und Wesens, oder das Erkennen. Philosophie ist ihm das Wesen für den Menschen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus, sie allein sey das, was der Mensch zu suchen hat; das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtseyn, alles Andere für geringer zu achten. Er spricht mit der größten Begeisterung davon; heutzutage wagen wir nicht, so davon zu sprechen. Philosophie ist ihm das höchste Besitzthum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Tymäus an: „Die Kenntniß der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tages und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen, noch wird es je kommen.“

Am Berühmtesten und zugleich am Verrufensten ist das, was er hierüber in der Republik sagt, und wie er sein Bewußtseyn ausdrückt, — wie sehr dieß den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht. Es betrifft die Beziehung der Philosophie auf den Staat, und fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Werth beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponiren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glauko unterbrechen, der ver-

langt, „daß er zeige, wie es möglich sey, daß ein solcher Staat existire.“ Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon frei gelassen zu werden, behauptet: „Er sey nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sey; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde.“ Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophiren, und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Andern sich wenden: so giebt es; o Freund Glauko, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne sehen,“ als bis dieß geschieht. „Dieß ist es,“ setzte er hinzu, „was ich so lange gezaudert habe zu sagen, weil ich weiß, daß es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht.“ Plato läßt den Glauko erwiedern: „Sokrates, Du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß Du Dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächsten besten Waffe greifen und sammt und sonders in geschlossenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst Du es schwer zu büßen haben.“

Plato fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Nothwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung

trifft, so ist dieß zu sagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewußtseyn des Begriffes der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz. Das Andere ist, daß der Boden der Geschichte ein anderer ist, als der Boden der der Philosophie. In der Geschichte soll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt. Die Geschichte ist die Idee, die sich auf natürliche Weise vollbringt, nicht mit dem Bewußtseyn der Idee, — freilich mit Gedanken, aber mit bestimmten Zwecken, Umständen. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird so verwirklicht, aber durch Vermischung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikulären Zwecken. Das muß auch seyn; die Idee ist einerseits durch den Gedanken producirt, dann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es ist nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu seyn, das schadet nichts. Man muß wissen, was Handeln ist: Handeln ist Treiben des Subjekts als solchen für besondere Zwecke. Alle diese Zwecke sind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil sie die absolute Macht ist.

Es kann als eine große Anmaßung erscheinen, daß die Regenten Philosophen seyn oder daß den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll. Um jedoch diese Aeußerung zu beurtheilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philosophie im platonischen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verstanden, was zur Philosophie gerechnet wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel

glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vorstellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen ein, jemanden deßhalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentirende Physik, Chemie nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntniß der Chemie und des Maschinenwesens besitzt. Sprechen wir von platonischer Philosophie, und sehen, was darin gefaßt wird: so vermischt Philosophie sich hier mit Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtseyn; sie ist das Bewußtseyn des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtseyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts Anderes gehandelt, als das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dieß an und für sich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dieß ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfassung moderner Zeit ist daher etwas ganz Anderes, hat eine ganz andere Grundlage: als ein Staat älterer Zeit, und besonders der Zeit, in der Plato lebte. Wir finden im Allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden gewesen sind, abgeneigt, verdammt haben die demokratische Verfassung und den Zustand ihrer Zeit, der daraus hervorging; — ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. Alle Philosophen erklärten sich gegen die Demokratien der griechischen Staaten, — eine Verfassung, wo die Bestrafung der Generale u. s. f. geschah. Gerade in ihr müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, korrigirt momentan durch überwiegende Individualitäten. Aristides, Themistokles, Mark Aurel sind Virtuosen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beste ist

ganz anders immanent, gewalthabend in unseren Staaten, als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, Zustand der Gerichte der Verfassung, des Geistes ist so fest in sich selbst, daß nur zu entscheiden bleibt für das Momentane; es fragt sich, was und ob etwas vom Individuum abhängig ist.

Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das römische Reich ist nicht besser geworden. Friedrich II. ist der philosophische König genannt worden. Er war König uud hat sich mit wolfischer Metaphysik und französischer Philosophie und Versen beschäftigt; er war so ein Philosoph nach seiner Zeit. Die Philosophie scheint eine besondere Privat-Sache seiner besonderen Neigung gewesen zu seyn, und davon unterschieden, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikularen Rechte in seinem Lande; diese hat er unterworfen dem an und für sich allgemeinen Zwecke. Wenn dann später so etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden ist: so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Princip vorhanden ist, und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

Das Resultat hiervon ist, daß, wenn Plato sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Principe meint. Dieß ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt; es sind allgemeine Principe wesentlich die Basen der modernen Staaten, — d. h. nicht gerade aller; aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es i allgemein anerkannt, daß solche Prinzipe das Substantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen sollen. Die Forderung des Plato ist so der Sache nach vorhanden. Was wir Phi-

losophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches ist; aber auf dieser Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Prinzip gemacht sey.

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythus, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende. „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung, wie eine Höhle vor, mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist," durch den ein schwaches Licht hineinfällt. „Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer," dem Lichte zu, „befinden sich" andere „Menschen, die" selbst nicht über die Mauer hervorragen, aber „über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Bilder, Statuen von Menschen und Thieren tragen, erheben, sie bewegen lassen, und sprechen bald dazu untereinander und schweigen bald; so daß jene Angeschmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können. Sie würden diese Schatten," die so und so gekehrt anders aussehen, „für die wahren Wesen nehmen," — diese selbst vermögen sie aber nicht zu sehen; „und was jene Anderen untereinander sprechen, die sie herumtragen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, so daß er die Dinge selbst jetzt sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker herauszöge, würden

sie von dem Lichte geblendet seyn und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen," als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur „Schmerz und Schaden zubereitet habe."

Plato spricht mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft, — von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Wissenschaften ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott, — mit allem Bewußtseyn, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, es bei Plato zu lesen, einem Alten, als etwas nicht Präsentem.

a) Dieser Mythus hängt zusammen mit der eigenthümlichen Vorstellung der platonischen Philosophie: nämlich dieser Bestimmung der Unterscheidung der sinnlichen Welt, und wie sich die Vorstellung der Menschen macht, gegen das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, gegen das Bewußtseyn der Idee. Und davon haben wir nun näher zu sprechen: von der Natur des Erkennens, denn Idee überhaupt, — platonische Philosophie selbst. Die Philosophie ist ihm überhaupt Wissenschaft des an sich Allgemeinen. Er drückt dieß im Gegensatze gegen das Einzelne so aus „Ideen," immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher bestimmte Plato die Philosophen als diejenigen, welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. — Dieß ist richtig; aber wie erläuterst Du es? — Sokrates: Ich sage dieß nicht jedem; Du wirst aber darin mit mir übereinstimmend seyn. — Worin? — Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt ist, es zwei sind. — Warum nicht? — Ebenso das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böse, und ebenso jedes andere εἶδος entgegengesetzt sey, jedes dieser aber für sich Eines sey. Dagegen, durch die Gemeinschaft mit den Handlungen oder Körpern, und mit der Gegenseitigkeit der Beziehung beider aufeinander, allenthalben, erscheint jedes als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einerseits die

Schaulustigen, Kunstlustigen und praktischen Menschen, andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst Du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören, lieben, schöne Stimmen und Farben und Gestalten zu sehen und zu hören, und Alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen, und es für sich zu sehen, sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge oder gerechten Handlungen „für schön hält, nicht aber die Schönheit" und die Gerechtigkeit „selbst erfaßt, auch sie nicht dafür hält, noch wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß (Gedanken) derselben führt, folgen kann, — meinst Du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe." So sind die Nicht-Philosophen, sie gleichen Träumenden. „Sieh nämlich. Träumen ist es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache," dem Schönen oder Gerechten, „nur Aehnliche, nicht für etwas ihm Aehnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen sagen, daß er träume. — So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne" oder Gerechte „selbst für das Seyende hält, es zu unterscheiden weiß und dasjenige, was nur Theil daran hat, und sie nicht mit einander verwechselt.

Bleiben wir zunächst beim Ausdruck Idee stehen. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach, so sagte Diogenes, der Cyniker: Ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht, hast Du wohl, aber, womit man Tischheit und Becherheit sieht, — den Geist hast Du nicht.

Was Sokrates begann, ist von Plato vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesen-

sie das als Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat sie deßwegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht. Der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter Gestalt an den Tag. Aber sie sind ebenso real; sie sind, und sie sind allein das Seyn.

Plato unterscheidet deßwegen zunächst die Wissenschaft, das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen. „Ein solches Denken als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß nennen; das Andere aber Meinung. Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, — aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dieß ist Unwissenheit), es wird Etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seyns und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist eben so sehr auch häßlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist ebenso halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine, als das Andere. Eine solche Vermischung des Seyns und Nichtseyns ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung; — eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht im Allgemeinen aufgelöst haben. Dieß ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseyns.

b) Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtseyn. Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (dessen was an sich ist), müssen wir vorher noch die subjektive Weise

desselben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wissen, als solches, nach Plato ist, existirt, d. h. im Bewußtseyn ist): und dann die Weise, wie er ist, oder in der Vorstellung erscheint, als Seele; — das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorstellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermischung des Vorstellens und des Begriffs ein.

a) Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe als bei Sokrates. Der Geist des Menschen selbst ist diese Quelle; er enthält das Wesentliche selbst in sich. Um das Göttliche kennen zu lernen, muß man es aus sich zum Bewußtseyn bringen. Plato sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sey immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so daß er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickele. Es ist dieß schon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über diese Weise ist bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen: Ob die Tugend gelehrt werden könne? Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophisten: Ob die Empfindung das Wahre sey? Was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung, den nächsten Zusammenhang hat. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Und es ist ein Gegenstand, auf den Plato oft zurückkommt; vorzüglich behandelt er diese Frage im Meno. Er behauptet daselbst in Ansehung des Lernens überhaupt, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sey, was wir schon besitzen, wissen; — eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtseyn gebracht werde, die Erregung (Ursache) sey.

Oder Plato giebt jener Frage sogleich eine spekulative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun ist.

Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtseyn aus, — eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erscheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geistes (ist todt), der Subjektivität Einheit, Beisich-Seyn und Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewußtseyns vor, daß es Geist ist, an sich selbst dasjenige, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden. Sie ist dieß, zu dem für sich zu werden, was sie an sich selbst ist; das, was sie wird, ist sie schon vorher; sie ist der Anfang ihrer Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Der Geist ist die absolute Gattung; es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist, seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst. Lernen ist hiernach diese Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern daß nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder daß er zum Bewußtseyn desselben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das Bewußtseyn, vorgestellt als natürliches Seyn). Was ihn zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die Verwirrung desselben, daß sein Wesen ihm als Anderes, als das Negative seiner selbst ist, — eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein des Andersseyns aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, — nicht aber das All-

gemeine, Gedanken. Das Wahrhafte habe im Geiste selbst seine Wurzel, und gehöre seiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproducire, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, — denn: Sichinnerlichmachen, Insichgehen; dieß ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, — daß wir dieß zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewußtseyn bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn.

Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtseyn an sich selbst dieß ist, trägt Plato nun zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dieß sey, zeigt er im Meno an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte. Sokrates fragt ihn, und läßt ihn nach seiner eigenen Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern (beizubringen); und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt aber vergessen hatte. Wenn nun Plato sich hier dieß Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtseyn eine Erinnerung nennt, so kommt die Bestimmung dadurch hinein, daß dieß Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtseyn gewesen ist:

d. h. daß das einzelne Bewußtseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens hat, sondern auch als dieses einzelne Bewußtseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dieß Moment der Einzelheit gehört nur der Vorstellung an, dieser Mensch ist das sinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht sich auf Diesen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorstellung an, ist nicht Gedanke. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deßwegen hier vermischt mit Einzelnem, mit der Vorstellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seyenden Wesens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geistes ist. Und Plato geht hier in das Mythische über (mythisch bildet er dieß weiter aus), in eine Vorstellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat.

Er stellt also jenes Ansichseyn des Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor: das Wahrhafte muß also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen seyn. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) giebt, „welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn, gehe aber keinesweges unter. Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung) „und das, was sowohl hier als im Hades" — im Unbewußten — „ist, und Alles gesehen hat: so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon weiß, — was nur die Seele ehemals angeschaut habe." Das ist Anspielung auf Aegyptisches. Die Menschen greifen nach der sinnlichen Bestimmtheit: Plato habe statuirt, angenommen. Ueber so etwas hat Plato gar

nicht statuirt. Es gehört gar nicht zur Philosophie, auch ausdrücklich nicht zu der seinigen; nachher noch mehr so von Gott.

β) Im Phädrus ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtseyn vom Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Plato, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist; und daß dann so diese Bestimmung die Form enthält, in der Behauptung liegt, daß die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sey ein Erinnern dessen das in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sey. Daß die Seele das Denkende, und das Denken frei für sich sey, hat bei den Alten, besonders aber bei der platonischen Vorstellung einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen. Im Phädrus spricht er davon, „um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei, und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey.“ Es ist dieß ein Enthusiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat; — Bewußtseyn, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung. Er sagt: „Er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen.“ — „Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Andern hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Anderen. Und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Anderen hat.“ Plato entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die in sofern Moment des Geistes. Das eigentliche Leben des Geistes an und für

sich ist das Bewußtseyn der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Das Unsterbliche sey nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding vor uns ist, das Eigenschaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenschaften, das verändert wird, — unabhängig von ihm die Eigenschaften. Unter diesen ist auch das Denken; und das Denken ist so bestimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dieß ist das Interesse der Vorstellung bei dieser Frage. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar zusammen damit, daß die Seele das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele ist. Wir meinen, die Seele könne seyn, könne bestehen, ohne Phantasie, Denken u. s. f. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird in sofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das so vorgestellt wird, als eines Seyenden. Bei Plato hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern ihre Substanz, so daß die Seele dieß selbst ist. Es ist, wie beim Körper: Der Körper ist schwer, dieß ist seine Substanz; Schwere ist nicht Qualität, dieß, daß er ist, ist nur, insofern er schwer ist. Nimmt man die Schwere fort, so existirt der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken fort, so existirt die Seele nicht mehr. Das Denken nun ist die Thätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber ist nichts als Abstraktum, ist das Sichinsichselbstreflektiren, das Sichsichgleichsetzen. In allen Vorstellungen geschieht dieß. Indem nun so das Denken dieß Allgemeine ist, das sich in sich reflektirt, in sich selbst bei sich selbst zu seyn: so ist es diese Identität mit sich; diese ist aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung ist, daß das Eine zum Anderen werde, nicht in dem Anderen bei sich selbst ist. Die

Seele ist dagegen das Sichselbsterhalten im Anderen; z. B. in der Anschauung hat sie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu thun, und ist zugleich bei sich. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat. Sie hängt bei Plato mit der Natur des Denkens, mit der innern Freiheit des Denkens zusammen, mit der Bestimmung, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der platonischen Philosophie ist; mit diesem übersinnlichen Boden, dem Bewußtseyn, das Plato gegründet hat. Das Erste ist also, daß die Seele unsterblich ist.

„Die Idee der Seele darzulegen", fährt er fort, „sey eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Aehnlichkeit davon lasse sich menschlicher Weise und leichter sagen." Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild spricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (Triebe) „der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut, und aus Gutem. Unser herrschendes Wesen aber" (der Fuhrmann) „lenkt zuerst den Zügel; dann aber ist eins der Pferde schön und gut, und aus Solchen, das andere aber entgegengesetzt und (besteht) aus Entgegengesetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspänstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, ist zu versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich um Unbeseeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art) in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so ist sie aufrecht" (hat erhabene Gedanken) „und ordnet die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt sich und senkt sich, bis sie etwas Festes erlangt hat: so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt; und das Ganze heißt ein Lebendiges (Thier), — eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen."

Das Eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichseyn; das Andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig, und für die Alten zu begreifen zu schwer; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem platonischen Philosophem giebt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existirt hat, und dann herabfällt in die Materie, sich mit ihr vereinigt, sich damit befleckt, und daß ihre Bestimmung sey, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisirt, verkörpert, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist. Sie haben zwei Abstrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

„Das Unsterbliche," fährt Plato weiter fort, „aber, wenn wir es nicht nach Einem erkennenden Gedanken, sondern der Vorstellung gemäß, wenn wir, nicht einsehend, noch hinreichend begreifend, Gott aussprechen, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammenerzeugt (zusammengenaturt) sind ein Leib und eine Seele, die an und für sich immer eins sind, nicht äußerlich so gemacht sind. (Seele und Leib sind Beides Abstrakta, das Leben aber ist die Einheit von Beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dieß, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben; dieß aber ist die Vernunft, deren Form — die Seele — und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind). Dieß ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts Anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Rea-

lität nicht absolut adäquat ist der Idee, oder bestimmter der Subjektivität.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugeht (beschreibt das Schauspiel, was die Seele vor sich habe), und „wie das Abfallen der Flügel von der Seele geschehe. Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher, der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuschauer; und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist; und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise" (von Ideen)" folgt. In diesen Kreisen" (der Götter) „schaut sie (auf) die Gerechtigkeit die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist." Dieß ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde gerathen in Tumult, treten aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, und nähren sich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande aber behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen; und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, so geräth sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft; und die Seele erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes

u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst." Das Leben der Götter ist also für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird sie ans Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseyenden, an und für sich Allgemeinen ist. Dieß macht die die Grundlage, die allgemeine Basis der platonischen Vorstellung aus.

Wir sehen hier, in welchem Sinn Plato von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht. Er sagt es ausdrücklich, daß dieß nur in Gleichnissen und Aehnlichkeiten gesprochen sey, nicht wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben, diese Meinung gehabt hat. Es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, — daß der Mensch dieß Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe; sondern er hat das Bewußtseyn, daß dieß nur eine gleichnißweise Vorstellung ist. Das, was er als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; daß der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unsterblichkeit die Rede ist. Im Phädon hat Platon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im Phädrus bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist, und auch so erscheint, dieß erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten

bewunderswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst, als eines Diesen, als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen. Wir treffen deßwegen hier am Wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Roheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt, und in dieser Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß „dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper und was sich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß sey, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeigt, und was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen sind allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist; und es wird nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut.“

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seins betrachtet, sondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, „daß die Seele schon vor diesem Leben existirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung ist;“ und worin dieß liegt, daß die Seele schon an sich selbst dieß ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborner Ideen gedacht werden, — ein Ausdruck,

Vorstellung, daß das Wissen ganz von außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstrakten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, für wahr halte, durch Erziehung, durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geist nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sey. Das Extrem ist dann die Offenbarung, wo Alles von außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugniß des Geistes, d. h. daß der einzelne subjektive Geist an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte, setze, mache die Form eines Aeußerlichen, nur Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung. Er sagt: „die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen seiner Seele, er habe in sich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsterniß an das Helle zu wenden: so müsse man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht, herumgewendet werden," abgewendet von dem, was ein Zufälliges ist, eine zufällige Vorstellung und Empfindung; „sie müsse hingewendet werden zu dem, was ist, zu dem Seyenden, bis sie fähig ist, dieß auszuhalten, und die Klarheit, die Helligkeit des Seyenden zu schauen. Dieß Seyende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre die Kunst des Unterrichts. Das Lehren ist so nur die Kunst dieser Heraus- (Herum-) führung der Seele — und zwar auf welche Weise am Leichtesten und Wirksamsten Einer herumgekehrt würde —, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (hineinzumachen): sondern — indem es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist, und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — um dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen durch Uebung und Gewohnheit hinein," können dadurch

gestärkt oder geschwächt werden. „Das Denken hingegen als ein Göttliches verliert seine Kraft niemals, und durch die Weise des Herumführens wird er nur gut oder böse."

Dieß ist näher das Verhältniß, welches Plato in Rücksicht des Innerlichen und Aeußerlichen festsetzt. Und sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist aus sich bestimmt, das Gute bestimme u. s. f. viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erst festzusetzen.

c) Unterschiede des Erkennens, Weise der Wissenschaft schaft überhaupt nach Plato. Die Wahrheit setzt Plato allein in das, was durch den Gedanken producirt wird. Die Quelle der Erkenntniß ist mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das sinnliche Bewußtseyn ist Quelle. Das Erste ist das sinnliche Bewußtseyn; dieß ist das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Plato durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten; so sahen wir es beim Protagoras. Beim Gefühl kommt leicht Mißverstand vor. Alles ist im Gefühl, wie jene platonische μανία des Schönen. Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls; das Gefühl als solches ist nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt sey, ist nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl seyn; dieß ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren. Gefühl ist das ganz subjektive Bewußtseyn. Im Gedächtniß, im Verstande haben, ist uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjektivität, im Ich, im Diesen. Insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er erst am wahrhaften Ort; er ist ganz identisch mit unserer besonderen Individualität. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Das ist daher die große Lehre Plato's, daß der Inhalt nur durch

den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken producirt oder gefaßt werden; es ist nur durch die Thätigkeit des Denkens. Diesen allgemeinen Inhalt hat Plato als Idee bestimmt.

Plato bestimmt die Unterschiede in unserem Bewußtseyn, in unserem Wissen noch näher. Am Ende des sechsten Buchs der Republik wird der Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen aufgestellt. Im Intelligibeln, Denken, Allgemeinen unterscheidet Plato zwei Weisen: Wissenschaften, wie die Geometrie, das ist Denken; das reine Denken ist aber νόησις. Das Sinnliche ist wieder doppelt. α) „Im Sinnlichen ist αα) äußerliche Erscheinung, Bilder im Wasser, Schatten, und was in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern ist. ββ) Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist. Die Thiere „Pflanzen," diese konkrete Lebendigkeit, „Gefäße, die wir verfertigen." β) Im Intelligibeln ist auch solcher zwiefacher Inhalt: αα) „Das Eine Mal gebraucht die Seele die Bilder jenes Getheilten" (Sinnlichen, Mannigfaltigen), „ist genöthigt von Grundlagen aus zuforschen, indem sie nicht geht auf den Anfang (Princip), sondern zum Ende (Resultat). αα) Die andere Gattung, das in der Seele selbst Gedachte, ist die, wo die Seele von einer Grundlage, Voraussetzung zu einem Princip ausgeht, das nicht hypothetisch, und ohne die Bilder, die wir zu Jenem gebrauchen, durch die Ideen selbst, den Weg macht. In der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften setzt man voraus das Gleiche und Ungleiche, und Figuren und drei Arten von Winkeln und dergleichen. Und indem man von solchen Grundlagen ausgeht, so glaubt man nöthig zu haben, davon, als von einem Allen Bekannten Rechenschaft zu geben. „Ferner weißt Du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen, und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht dieses" (nur) „im Gedanken haben, sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind, indem sie ihre Betrachtung

(Bestimmungen) um des Vierecks selbst machen und seiner Diagonale willen, nicht um jenes willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den anderen Dingen." Man hat bestimmte Figuren vor sich (so verfährt man); die Figuren sind nicht als bestimmte gemeint, mit diesem Dreieck meine ich das Dreieck überhaupt, das allgemeine, es ist nicht um das Sinnliche als solches zu thun. „Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben (welche auch einen Schatten geben und im Wasser ein Bild abspiegeln), — das Alles gebrauchen sie nur als Bilder, und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Gedanken, Nachdenken sieht," nicht sinnlich; aber ihr Gegenstand ist nicht reines Verstandeswesen. — „Wahrhaftig! — Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten genannt, zu dessen Erforschung die Seele genöthigt ist, Hypothesen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Princip geht, indem sie nicht über die Hypothesen" — jene Voraussetzungen — „hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen vollkommen gleichgemacht und ganz so bestimmt sind. — Ich verstehe, daß Du von dem redest, was in Geometrie und anderen dergleichen verwandten Wissenschaften geschieht. — Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten kennen, welchen die Vernunft selbst berührt, indem sie durch die Kraft (Vermögen) der Dialektik Hypothesen macht, nicht als Principien, sondern in der That nur als Hypothesen, als Auftritte und Ausgangspunkte; damit sie bis zum Voraussetzungslosen, zum Princip des Alls gelange," das an und für sich ist, „es erfasse, und wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Ende herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebrauche, sondern nur die Gattungen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelange." Dieß zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen

reinen Gedanken bewegt. — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wissenschaft der Dialektik, vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer (richtiger), sey als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Hypothesen Principien sind, und wo die, welche sie betrachten, genöthigt sind, mit dem Verstande, aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie nicht auf das absolute Princip überhaupt hinaufsteigen in ihrer Betrachtung, sondern aus Hypothesen spekuliren: so scheinen sie nicht den Gedanken bei diesen Gegenständen selbst zu haben, ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip. Die Verfahrungsweise (Denkweise) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst Du mir Raisonnement zu nennen; und hiermit so, daß das Raisonniren" (Schließen, reflektirende Erkennen) „zwischen dem νοῦς und der δόξα sich befindet. — Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen der Seele nennen: α) νόησις, Begreifen, Denken von dem Höchsten; β) διάνοια von dem Zweiten; γ) das Dritte heißt Glaube zu Thieren; Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns, — wahre Meinung; δ) „und das Letzte die Vorstellung oder das bildliche Wissen." „Das sind Stufen der Wahrheit, Klarheit."

Plato bestimmt so als erste Weise das Sinnliche; als eine andere Weise bestimmt er die Reflexion, sofern sie das Denken einmischt in das zunächst sinnliche Bewußtseyn. Und hier, sagt er, ist der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt hervortritt; sie beruht auf dem Denken, Bestimmung allgemeiner Printipe, Grundlagen, Hypothesen. Diese Hypothesen werden nicht durch die Sinne selbst betrachtet, sind nicht für sich sinnlich; sie gehören allerdings dem Denken an. Aber dieß ist so noch nicht die wahrhafte Wissenschaft; diese besteht darin, das Allgemeine für sich selbst, das geistige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches

Bewußtseyn, zunächst sinnliche Vorstellung, Meinung, unmittelbares Wissen, hat Plato unter dem Namen δόξα begriffen. In der Mitte zwischen der Meinung und der Wissenschaft an und für sich liegt das raisonnirende Erkennen, die schließende Reflexion, das reflektirende Erkennen, daß sich allgemeine Gesetze, bestimmte Gattungen aus Jenem bildet. Das Höchste aber ist das Denken an und für sich, das auf das Höchste gerichtet ist. Dieß ist der Unterschied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtseyn gekommen ist.

## III. Aristoteles.

Hiermit verlassen wir jetzt Plato; man trennt sich ungern von ihm. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind, — ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Und indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient, kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Aristoteles uns beschränken müssen auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie (Plato und Aristoteles sind, wenn irgend eine, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen). Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wissenschaft auf diese Weise in eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinander fällt, enthält die aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe. Er ist so umfassend und spekulativ, wie Keiner. Die allgemeine Ansicht

seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisirendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Theile sind empirisch aufgenommen und nebeneinander gestellt; der Theil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung. Und obwohl sein System nicht als in seinen Theilen entwickelt erscheint, sondern die Theile nebeneinander stehen: so sind sie doch eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie.

Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu seyn, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Plato wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurtheile über ihn. Seine spekulativen, logischen Werke kennt fast Niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß aristotelische und platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seyen: diese sey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe die Idee, das Ideal zum Princip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sey die Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sei Empirismus, der schlechteste Lockeanismus u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dieß der Fall ist. In der That übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat, und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung.

Auch namentlich bei den Franzosen existiren noch jetzt ganz falsche Ansichten von Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist: Daß in den alten Aesthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine gepriesen werden. Aristoteles spricht aber nur von der Einheit der Handlung, beiläufig von der Einheit der Zeit, — von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und Beschaffenheit betrachten, so scheint es uns die Kenntniß seiner Philosophie aus ihnen sehr zu erschweren. Auf seine Schriften kann ich mich nicht näher einlassen. Diogenes von Laerte führt deren eine sehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welches die noch vorhandenen sind, die darunter verstanden sind; die Titel sind anders. Er giebt als Reihenzahl derselben 44 Myriaden (440,000) 5270 versus an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, giebt 44 Alphabete, — was wir davon haben, möchte sich etwa auf 10 Alphabete belaufen, also ungefähr nur den vierten Theil. Das Schicksal der Aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, daß es eigentlich unmöglich ist (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir Eine seiner Schriften ächt und unverdorben haben; es müssen Zweifel über ihre Aechtheit entstehen, und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustande auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dieß ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterstützung entstanden; daher die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie (ein Theil oder Abschriften)

nach Alexandrien, und machte den Grund zur ptolomäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuskripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthschätzung verwahrten, oder es sollen (nach Anderen) die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamus, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einen Keller vergraben haben, wo sie vergessen, und 130 Jahre gelegen, und also schlecht zugerichtet worden sind. Nach diesem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophrast nach vielen Forschungen sie wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deßwegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verdorbene hergestellt haben; so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikon's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden, und griechische Philosophie eben noch nicht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubniß, des Aristoteles Manuskripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten sie noch das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten.

So soll nun die Quelle der Aristotelischen Philosophie

beschaffen seyn. Aristoteles hat zu seinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, — die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek; sehr verbreitet scheinen sie nicht gewesen zu seyn. In der That sind mehrere Werke des Aristoteles höchst korrupt, lückenhaft und unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Theil aus mehreren Schriften zusammengeflickt zu seyn, so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann, und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf Eine Weise erklären kann, — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. So viel bleibt, daß sie verdorben, oft im Einzelnen (Poetik), und im Größeren nicht zusammenhängend: öfters kommen fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn sie auch hie und da verdorben, nicht gut geordnet sind, — so thut dieß für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange, als auch sogar in vielem Detail eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geschrieben, — esoterische oder akroamatische, und exoterische, ein Unterschied, der auch bei den Pythagoräern vorgekommen. Den esoterischen Vortrag habe er des Morgens im Lyceum gehalten; der exoterische habe sich auf die Uebung in der Redekunst, im Disputiren, und die Kenntniß der bürgerlichen Geschäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik. Dieser Umstand ist von

keiner Wichtigkeit. Man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich spekulativ und philosophisch, und welche mehr nur empirischer Natur sind; es ist nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob einige fürs Volk, andere für sich.

a) Zunächst ist zu bemerken, daß der Name aristotelische Philosophie sehr vieldeutig ist, — daß das, was man aristotelische Philosophie nennt, verschiedene Gestaltungen gehabt hat, sehr verschieden in verschiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerst die eigentlich aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie α) zur Zeit Cicero's mehr die Form einer populären Philosophie, die sich besonders auf das Naturgeschichtliche, Moralische legte; sie scheint nicht das Interesse gehabt zu haben an der eigentlich spekulativen Philosophie des Aristoteles, bei Cicero findet sich kein Begriff von der spekulativen Seite der aristotelischen Philosophie. β) Eine weitere Form derselben ist die höchst spekulative der alexandrinischen Philosophie — dasselbe was die neupythagoräische, auch die neuplatonische genannt, die aber eben so gut neuaristotelische zu nennen ist —; die Form wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der platonischen angesehen und bearbeitet ist. γ) Eine Hauptbedeutung ist ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die scholastische Philosophie als aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandes-Metaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die scholastische Philosophie ist nur hervorgegangen aus Traditionen der aristotelischen Lehren. δ) Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt geworden sind, hat sich eine aristotelische Philosophie gebildet, die sich der

scholastischen zum Theil entgegengesetzt hat, — zu Ausgang der scholastischen Zeit, Wiederherstellung der Wissenschaften. Erst nach der Reformation ging man zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. ε) Neuste schiefe Vorstellungen und Auffassungen derselben. Der große Tennemann ist mit zu wenig philosophischem Sinn begabt, um die aristotelische Philosophie auffassen zu können; in seinen Uebersetzungen ist der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegentheil.

Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe, und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophirens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen.

Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens ist schon angegeben. Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend.

In den besonderen Theilen des Ganzen schreitet Aristoteles eben so wenig deducirend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er raisonnirt auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Raisonnements; dabei ist dieses Eigenthümliche, daß er bei diesem Verfahren doch auch durchaus auf's Tiefste spekulativ ist.

β) Von dem Charakter der aristotelischen Manier ist nun zuerst zu sprechen. Diese Manier besteht nun darin. Es ist ihm wesentlich um den bestimmten Begriff allenthalben zu thun, das Wesen der einzelnen Seiten des Geistes und der Natur

auf eine einfache Weise, d. h. in Begriffsform aufzufassen. Daher ein Reichthum und eine Vollständigkeit der Seiten, die zeigt, daß sie die ganze Anschauung vor sich hat, und nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wissens sind in seinem Geist eingetreten, alle haben ihn interessirt, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen; und für sich einseitig fortgehend, sie nicht erschöpfen. Aristoteles faßt die Erscheinung meist auf; allerdings scheint er sich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Universums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als spekulativer Philosoph auf, und verarbeitet es so, daß der tiefste spekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen ohnedieß den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die spekulative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn umgekehrt Aristoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu seiner Bestimmung übergeht: so hat dieß ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Aristoteles nimmt nun den Gegenstand, den er behandelt, auf; und betrachtet ihn; was für einzelne Bestimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z. B. das Wesen, das Zugleich u. s. f.; er sagt: Das Wesen wird gesagt so, und auch so, in diesem Sinne, in vielen Bedeutungen, diese Bestimmungen finden sich daran vor. Er nimmt jede Vorstellung vor: Denken; so in der Physik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Diese Gegenstände

werden aufgeführt empirisch; er nimmt auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise raisonnirend; und kommt dann zur wahrhaften spekulativen Bestimmung. Es ist oft (zum Theil) ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet einestheils eine Vollständigkeit der Momente, anderentheils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Von dieser Reihe geht er dazu über, sie denkend zu betrachten; und dieß Bestimmen des Gegenstandes nach den verschiedenen Seiten, so daß der Begriff daraus hervorgeht, der spekulative Begriff, die einfache Bestimmung, — dieß ist es, wo Aristoteles eigentlich philosophisch wird und zugleich darin höchst spekulativ.

Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu thun, Alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen: sondern im Gegentheil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten, und so es zu verfolgen. α) Jenes kann einestheils oberflächlich seyn, z. B. Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch ist leere Bestimmtheit; aber β) ist es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, — ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weise. Aristoteles verläßt die Bestimmung in einer anderen Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat; aber zeigt, wie sie hier ist, oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In seiner eigentlichen Spekulation ist Aristoteles so tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; und die Gegensätze erhalten eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt bei Aristoteles freilich die schöne Form Plato's, diese Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieser Unterredungston, der

ebenso lebendig, als gebildet und human ist. Allein wo wir Plato — in seinem Timäus — seine Idee spekulativ aussprechen (thetisch) sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein, und dieß begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen. Er sucht jeden Gegenstand zu bestimmen; weiter bringt er aber spekulativ in die Natur des Gegenstandes ein. Dieser Gegenstand bleibt aber in seiner konkreteren Bestimmung; er führt ihn selten auf abstrakte Gedankenbestimmungen zurück. Das Studium des Aristoteles ist so unerschöpflich. Die Darstellung ist schwer, weil er nicht auf allgemeinere Prinzipien zurückführt. Um aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dinges aufführen. Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu einem Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, so wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es ist dieß eine Methode des Philosophirens, die eine sehr große Wirksamkeit hat, und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen, und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Nothwendigkeit.

Auf dieselbe Weise, wie nun Aristoteles im Einzelnen verfährt, so verfährt er auch im Ganzen. Das Ganze des Universums, der geistigen und sinnlichen Welt, behandelt er so; aber diese Menge ist nur aufgeführt als eine Reihe von Gegen-

ständen. Es ist dieß nun nicht Definition, Konstruktion u. s. f. die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es ist eine empirische Seite des Nacheinander-Betrachtens der Gegenstände; aber es gehört mehr zur äußeren Manier, das Weitere ist auf das Tiefste spekulativ. Aristoteles verfährt nicht systematisch, daß er aus dem Begriff selbst entwickelte; sondern sein Fortgang gründet sich auf die angegebene Weise, eben so äußerlich anzufangen. Und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen.

γ) Das Zweite ist die Bestimmung seiner Idee. Die allgemeine Idee ist zunächst anzugeben mit den besonderen Hauptmomenten. Ganz im Allgemeinen ist zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt, und zuerst über die Würde der Philosophie sagt im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Metaphysik: „Der Gegenstand der Philosophie sey das am meisten Wißbare," nämlich „das Erste und die Ursachen. Denn durch diese und aus diesen wird alles Andere erkannt," das ist das Vernünftige; die Principien werden nicht erkannt durch die Substrakte (Subjekte)," darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat erklärt für „die Hauptuntersuchung, das wesentlichste Wissen, die Erkenntniß des Zwecks; dieser aber ist das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur." Dieß ist wie Plato und Sokrates; der Zweck ist aber das Wahrhafte, Konkrete gegen die abstrakte platonische Idee. Er sagt dann über den Werth der Philosophie: „Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophiren angefangen: so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs willen. Dieß zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange. Denn erst wenn man mit allen Nothwendigkeiten (den Bedürfnissen),

und was zur Bequemlichkeit, fertig ist, hat man angefangen, eine solche (philosophische) Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines Anderen willen: so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften; weil sie allein um ihrer selbst willen," das Erkennen des Erkennens wegen, ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten; sie ist nicht im Besitz eines Menschen. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig;" die Philosophie ist aber frei. „So daß, nach Simonides, Gott allein diesen Preis besitzt; unwürdig ist es aber des Menschen, die Wissenschaft, die ihm gemäß (gegeben), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter etwas sagen, und der Neid die Natur des Göttlichen ist; so müßten Alle, die höher hinaus wollen, unglücklich seyn;" die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidisch seyn," d. h. das, was es ist, nicht mittheilen, nicht gemeinschaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert er sich nicht auf), so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme; „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es nicht dafür zu halten, daß irgend ein geehrter höher zu achten) sey. Denn die göttlichste ist, ist die geehrteste;" was das Vortrefflichste hat und mittheilt, ist geehrt; — die Götter sind also zu ehren, darum weil sie diese Wissenschaft haben. „Gott ist gehalten für die Ursache und das Prinzip von Allem; und darum hat Gott sie auch allein, oder am meisten." Aber eben deßhalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß, — diese Gott gehörende Wissenschaft, — suchen zu wollen. „Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher."

Das Nähere der aristotelischen Philosophie anzugeben, ist

schwierig; er ist viel schwerer als Plato zu verstehen. Dieser hat Mythen, über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Plato gelesen; bei Aristoteles geht es aber gleich ins Spekulative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophirt zu haben, und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungswelt vor, und geht sie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, — sein Tagewerk, was ist, — wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Kursus; und scheint nur das Wahrhafte im Besonderen, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten, — das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dieß hat nichts Glänzendes; er scheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen sich erhoben zu haben, — wie Plato von den Ideen, ihrer Herrlichkeit spricht, — führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben — seine sogenannte Logik ist etwas Anderes, — so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in Allem zu erkennen; β) Nichts als das Eine Absolute, — sondern es (die Idee Gottes) erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den Anderen, aber ist alle Wahrheit: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste."

## III. Die römische Welt.

Napoleon, als er einst mit Göthe über die Natur der Tragödie sprach, meinte, daß sich die neuere von der alten wesentlich dadurch unterschiede, daß wir kein Schicksal mehr hätten, dem die Menschen unterlägen, und daß an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten wäre. Diese müsse somit als das neuere Schicksal für die Tragödie gebraucht werden, als die große Gewalt der Umstände, der die Individualität sich zu beugen habe.

Diese Gewalt ist die römische Welt, dazu auserkoren, die sittlichen Individuen in Banden zu schlagen, sowie alle Götter und alle Geister in dem Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln, um daraus ein abstrakt Allgemeines zu machen. Das eben ist der Unterschied des römischen und des persischen Princips, daß das erstere alle Lebendigkeit erstickte, während das letztere dieselbe in vollstem Maaße bestehen ließ. Dadurch daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrer individuellen Größe unterliegen müssen, ist die Welt in Trauer versenkt: es ist ihr das Herz gebrochen, und es ist aus mit der Natürlichkeit des Geistes, die zum Gefühle der Unseligkeit gelangt ist. Später mußte eben dieses Bedürfnisses wegen das Princip des Christenthums, der sich wissende Geist, im Gegensatz zur Natürlichkeit, hervortreten.

Im griechischen Princip haben wir die Geistigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genusse gesehen: der Geist hatte sich noch nicht in die Abstraktion zurückgezogen, er war noch mit dem Naturelemente, mit der Partikularität der Individuen behaftet, weswegen die Tugenden der Individuen selbst sittliche Kunstwerke wurden. Die abstrakte allgemeine Persönlichkeit war noch nicht vorhanden, denn der Geist mußte sich erst zu dieser Form der Allgemeinheit, welche die harte Zucht über die Menschheit ausgeübt hat, bilden. Hier in Rom finden wir nunmehr: diese freie Allgemeinheit, diese abstrakte Freiheit, welche einerseits den abstrakten Staat, die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, andererseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft; — die Freiheit des Ichs in sich, welche wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts aus: sie tritt hauptsächlich im Eigenthum in's Daseyn, ist aber gleichgültig gegen die konkreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu thun hat. Diese beiden

Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstrakte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, welches wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf welchem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht.

In Griechenland war die Demokratie die Grundbestimmung des politischen Lebens, wie im Orient der Despotismus; hier ist es nun die Aristokratie, und zwar eine starre, die dem Volke gegenübersteht. Auch in Griechenland hat sich die Demokratie, aber in Weise der Faktionen entzweit; in Rom sind es Principien, die das Ganze getheilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen mit einander. Das Princip der Aristokratie und das der Demokratie, dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet.

Die Gelehrsamkeit hat die römische Geschichte von vielerlei Gesichtspunkten aus betrachtet und sehr verschiedene und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt: namentlich gilt dieses von der älteren, die von drei verschiedenen Klassen von Gelehrten bearbeitet wurde, von Geschichtsschreibern, Philologen und Juristen. Die Geschichtsschreiber halten sich an die großen Züge, und achten die Geschichte als solche, so daß man sich bei ihnen noch am Besten zurecht findet, da sie entschiedene Begebenheiten gelten lassen. Ein Anderes ist es mit den Philologen, bei denen die allgemeinen Traditionen weniger bedeuten und die mehr auf Einzelnheiten, welche auf mannigfache Weise kombinirt werden können, gehen. Diese Kombinationen gelten zuerst als historische Hypothesen und bald darauf als ausgemachte Fakta. In nicht geringerem Grade, wie die Philologen, haben die Juristen bei Gelegenheit des römischen Rechts das Kleinlichste untersucht und mit Hypothesen vermischt. Das Resultat war, daß man die älteste römische Geschichte ganz und gar für Fabel erklärte, wodurch dieses Gebiet nun durchaus der Gelehrsamkeit anheimfiel,

die da immer am Breitesten sich ausdehnt, wo am Wenigsten zu holen ist. Bei den Römern ist nämlich das Umgekehrte wie bei den Griechen zu finden. Während bei diesen die ältesten Zeiten in eine mythische Darstellung gefaßt sind, und diese nur historische Keime darbietet, steht bei den Römern Alles, was von ihrer ältesten Geschichte übrig ist, durchaus prosaisch aus. Dieses Prosaische verlangt man nun als etwas Mythisches anzusehen, und dem bisher als geschichtlich Angenommenen sollen Epopöen zu Grunde liegen.

Wir gehen nach diesen Vorerinnerungen zur Beschreibung der Lokalität über.

Die römische Welt hat ihren Mittelpunkt in Italien, welches Griechenland ganz ähnlich ist, eine Halbinsel wie dieses ausmacht, nur nicht so eingeschnitten sich darstellt. In diesem Lande bildete die Stadt Rom selber den Mittelpunkt des Mittelpunkts. Napoleon kommt in seinen Memoiren auf die Frage, welche Stadt, wenn Italien selbstständig wäre und ein Ganzes ausmachte, sich am Besten zur Hauptstadt eignete. Rom, Venedig, Mailand können Ansprüche machen; aber es zeigt sich sogleich, daß keine dieser Städte einen Mittelpunkt abgeben würde. Das nördliche Italien bildet einen Bassin des Po und ist ganz verschieden von der eigentlichen Halbinsel; Venedig greift nur in Oberitalien, nicht in den Süden ein, und Rom kann andererseits wohl für Mittel- und Unteritalien ein Mittelpunkt seyn, aber nur künstlich und gewaltsam für die Länder, die ihm in Oberitalien unterworfen waren. Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit.

Die Lokalität von Italien stellt also keine Einheit der Natur, wie das Nilthal vor; die Einheit war eine solche, wie sie etwa Makedonien durch seine Herrschaft Griechenland gegeben hat, doch ermangelte Italien jener geistigen Durchdringung, die Griechenland durch Gleichheit der Bildung besaß, denn es würde von sehr verschiedenen Völkern bewohnt. Niebuhr hat

seiner römischen Geschichte eine sehr gelehrte Abhandlung über die Völker Italiens vorangeschickt, woraus aber kein Zusammenhang derselben mit der römischen Geschichte ersichtlich ist.

Wir haben jetzt die Perioden, nach welchen wir die römische Geschichte verfolgen werden, näher anzugeben. Es sind schon früher die Geschichten jedes welthistorischen Volkes in drei Perioden abgetheilt worden, und dieselbe Angabe muß sich auch hier bewahrheiten. Die erste Periode begreift die Anfänge Roms und seine Fortbildung bis zur politischen Erstarkung, welche die Selbstständigkeit verleiht. Dieß erfolgte nach dem ersten punischen Kriege. Die zweite Periode bezieht sich auf den zweiten punischen Krieg und die darauf folgenden Kämpfe. Es tritt hier nämlich ein, was überhaupt die zweite Periode eines weltgeschichtlichen Volkes immer ausmacht, die Berührung mit dem Vorangegangenen. Es thut sich hier ein weiterer Schauplatz gegen Osten auf, und der edle Polybius hat diesen Gegenstand behandelt. Diese zweite Periode ist die der äußerlichen Größe Roms: Rom wurde erst fest in sich, nachdem der lange Kampf zwischen Patriciern und Plebejern gekämpft worden war. Das römische Reich bekam nunmehr die welterobernde Ausdehnung, welche seinen Verfall vorbereitete, und zunächst eine Veränderung in der Verfassung nothwendig machte. Die dritte Periode nimmt ihren Anfang mit dem Kaiserreiche. Die römische Macht erscheint hier prächtig, glänzend, mächtig, zugleich aber ist sie tief in sich gebrochen, und die christliche Religion, die mit dem Kaiserreiche beginnt, erhält eine große Ausdehnung. In die dritte Periode fällt zuletzt noch die Berührung mit dem Norden und den germanischen Völkern, welche nun welthistorisch werden sollen.

Im ersten Zeitraum unterscheiden sich von selbst mehrere Momente. Der römische Staat bekommt hier seine erste Ausbildung unter Königen, dann erhält er eine republikanische Verfassung, an deren Spitze Konsuln stehen. Es tritt der Kampf

der Patricier und Plebejer ein, und nachdem dieser durch die Befriedigung der plebejischen Anforderungen geschlichtet worden, zeigt sich eine Zufriedenheit im Innern, und erst jetzt bekommt Rom seine Stärke, so daß es siegreich sich in den Kampf mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke einlassen konnte. — Was die Nachrichten über die ersten römischen Könige anbetrifft, so sind sie höchst unsicher und unbestimmt: doch ist man zu weit gegangen, wenn man ihnen alle Glaubwürdigkeit hat absprechen wollen. Romulus wird der Stifter dieses Vereins von Räubern genannt: er organisirte denselben zu einem Kriegsstaat. Vom zweiten Könige Numa wird erzählt, er habe die religiösen Ceremonien eingeführt. Dieser Zug ist dadurch sehr merkwürdig, daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt, während bei anderen Völkern die religiösen Traditionen schon in den ältesten Zeiten und vor allen bürgerlichen Einrichtungen erscheinen. Im Ganzen werden sieben Könige angegeben, und selbst die höhere Kritik muß zugestehen, daß die letzten vollkommen geschichtlich seyen.

Die Absonderung der ausgezeichneten und mächtigen Bürger als Patricier geschah unter den Königen. Romulus soll 100 patres eingesetzt haben, woran jedoch die höhere Kritik zweifelt. In der Religion wurden zufällige Ceremonien zu festen Unterscheidungsmerkmalen und Eigenthümlichkeiten, auch kam allmählig eine innere Organisation zu Stande. Livius sagt, sowie Numa alles Göttliche festgesetzt habe, so habe Servius Tullius die verschiedenen Stände und hauptsächlich den census eingeführt, nach welchem der Antheil an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten bestimmt wurde. Die Patricier waren deswegen unzufrieden, besonders aber darum, weil Servius Tullius einen Theil der Schulden der Plebejer tilgte und den ärmeren Staatsländereien schenkte, wodurch sie zu Grundeigenthümern wurden. Er theilte das Volk in sechs Klassen, wovon die erste 98 Centurien hatte, die folgenden aber ver-

hältnißmäßig weniger. Da nun nach Centurien abgestimmt wurde, so erhielt die erste Klasse auch das größte Gewicht. Nun scheint es, daß in der früheren Zeit die Patricier die Gewalt allein in Händen hatten, nach der Eintheilung des Servius aber bloß das Uebergewicht behielten, was ihre Unzufriedenheit mit den Einrichtungen des Servius erklärt. Mit Servius wird die Geschichte bestimmter, und unter ihm und seinem Vorgänger, dem älteren Tarquinius, zeigen sich Spuren von Blüthe. Die Selbstständigkeit nach Außen wurde mit Ruhm erhalten und ebenso geschah viel Nützliches nach Innen durch große öffentliche Anstalten und Bauten. Im Ganzen war die Plebs mit den Königen zufrieden, die sie den ersten Schritt aus der vollkommenen Unterwerfung heraus thun ließen.

Fast alle Könige waren Fremde, was gewiß den Ursprung Roms sehr charakterisirt. Romulus wird als der Stifter genannt, und wenn gleich die Sagen über ihn fabelhaft erscheinen, so enthalten sie doch nur, was im Geist des schon oben Angegebenen liegt. Numa war der Erzählung nach ein Sabiner, welches Volk sich schon unter Romulus vom Tatius geführt auf einem der römischen Hügel niedergelassen haben soll. Späterhin erscheint jedoch das Sabinerland noch als ein vom römischen Staat durchaus getrenntes Gebiet. Auf Numa folgte Tullus Hostilius, und schon der Name dieses Königs weist auf den fremden Ursprung hin. Ankus Martius, der vierte König, war der Enkel des Numa, Tarquinius Priskus stammte aus einem korinthischen Geschlechte, wie schon früher bei einer anderen Gelegenheit gesagt worden ist. Servius Tullius war aus Kornikulum, einer eroberten lateinischen Stadt, Tarquinius Superbus stammt vom älteren Tarquinius ab. Unter diesem letzten Könige ist Rom zu einem großen Flor gediehen: schon damals soll ein Traktat mit den Karthagern über den Handel abgeschlossen worden seyn, und wenn man dieses als mythisch verwerfen wollte, so vergißt man Zusammenhang, in dem Rom mit

Etrurien und anderen angrenzenden Völkern, welche durch Handel und Seefahrt blühten, schon in jener Zeit stand. Die Römer kannten damals schon sehr wohl die Schreibkunst und hatten bereits jene verständige Auffassungsweise, die sie sehr auszeichnete, und zu jener klaren Geschichtsschreibung führte, die bei den Römern gepriesen werden muß.

Bei der Ausbildung des inneren Staatslebens waren die Patricier sehr herabgesetzt worden, und die Könige suchten, wie dieß auch in der mittleren europäischen Geschichte häufig vorkommt, öfters einen Anhaltungspunkt am Volke, um gegen die Patricier vorzuschreiten. So ließ, nach der Eroberung einer Stadt, Ankus Martius die Ländereien unter die Plebs vertheilen, und konnte später durch dieselben gehoben sich zur Königswürde emporschwingen. Die Plebs erhob sich allmählig aus einer nur zufälligen Unterdrückung, und dieser Umstand eben führte den Sturz der königlichen Regierung herbei. Der letzte König, Tarquinius Superbus, fragte den Senat wenig in den Angelegenheiten des Staates um Rath, auch ergänzte er ihn nicht, wenn ein Mitglied starb, und that überhaupt, als wenn er ihn gänzlich zusammenschmelzen lassen wollte. Da trat eine Spannung ein, welche nur einer Veranlassung, um zum Ausbruch zu kommen, bedurfte. Die Verletzung der Ehre einer Frau, das Eindringen in dieses verschlossene Heiligthum, dessen sich der Sohn des Königs schuldig machte, war diese Veranlassung. Die Könige wurden im Jahre 245 nach Erbauung Roms und 507 vor Chr. Geb. (wenn nämlich die Erbauung Roms in das Jahr 752 v. Chr. Geb. fällt) vertrieben, und die Königswürde für immer abgeschafft.

Die Staatsverfassung wurde nun republikanisch. Betrachten wir die Sache genauer, so zeigt sich's (Livius II. 1.,) daß im Grunde keine andere Veränderung vorgegangen ist, als daß die Macht, welche vorher dem Könige als bleibende zustand, auf zwei einjährige Konsuln überging. Beide besorgten mit gleicher

Macht sowohl die Kriegs-, als die Rechts- und Verwaltungsgeschäfte, denn die Prätoren, als oberste Richter, treten erst später auf. Livius macht die Bemerkung (I. I.,) Brutus habe den rechten Zeitpunkt für die Vertreibung der Könige gefunden, denn wenn sie früher Statt gefunden hätte, so würde der Staat zerfallen seyn. „Was würde geschehen seyn," fragt er, „wenn dieser heimathlose Haufe früher losgelassen worden wäre, wo das Zusammenleben noch nicht die Gemüther an einander gewöhnt hatte?"

Zunächst waren noch alle Gewalten in den Händen der Konsuln; sowohl nach Außen als nach Innen ging es im Anfange sehr schlecht. Es tritt nämlich in der römischen Geschichte eine ebenso trübe Zeit ein, wie in der griechischen nach Untergang der königlichen Geschlechter. Die Römer hatten zuerst einen schweren Kampf mit ihrem vertriebenen Könige, der bei den Etruskern Hülfe gesucht und gefunden hatte, zu bestehen. Und dieß ist eben der Unterschied des Aufhörens der griechischen und römischen Könige, daß bei den Hellenen die königlichen Geschlechter ausgelöscht wurden, ohne daß das Volk sie mit ihrem Haß verfolgte, die Römer dagegen mit der größten Wuth gegen ihre Könige erfüllt waren. In dem Kriege gegen den Porsenna verloren die Römer alle ihre Eroberungen, ja sogar ihre Selbstständigkeit: sie wurden gezwungen, ihre Waffen abzulegen und Geißeln zu geben; nach einem Ausdruck des Tacitus sogar scheint es, als habe Porsenna Rom genommen. Nach der Vertreibung der Könige beginnt der Kampf der Patricier und Plebejer, welche letzteren im Anfange vollkommen unterdrückt wurden. Sie empörten sich endlich, und begaben sich nur erst wieder zur Ordnung, nachdem man ihnen Volkstribunen bewilligt hatte, welche die Beschlüsse der Patricier aufheben konnten. Sie haben aber dadurch im Grunde nichts Anderes erreicht, als was sie vorher an den Königen gehabt hatten. Die Hauptveranlassung des Aufstandes der Plebejer waren die Schulden des armen

verlangten, daß die Bürger die Subsistenzmittel hätten, und vom Staate forderten sie, daß er dafür sorgte.

Es ist dieß das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Antheil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Doch hatten die Patricier noch immer große Vorzüge, denn sie leiteten noch die wichtigsten Staatsangelegenheiten. Durch diese Vereinigung des Patriciats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat es sich weiter nach Außen ausbreiten können. Die Römergröße kommt erst jetzt recht zum Vorschein: sie besteht in dem festen Zusammenhalten, in einer Tapferkeit, die wesentlich gehorchend ist, und deren Hauptseite die Kriegszucht ausmacht. Die römische Kriegskunst selbst hat gegen die griechische oder makedonische besondere Eigenthümlichkeiten. Die Stärke der Phalanx lag in der Masse und im Massenhaften. Die römischen Legionen waren auch geschlossen, zugleich aber in sich gegliedert: sie verbanden die beiden Extreme des Massenhaften und des Zersplitterns in leichte Truppen, indem sie sich fest zusammenhielten und zugleich sich leicht entwickelten. Bogenschützen und Schleuderer gingen beim Angriffe dem römischen Heere voran, um hernach dem Schwerdte die Entscheidung zu lassen.

Die Römer führten zunächst viele und lange Kriege mit den angrenzenden Völkerschaften, den Latinern, Etruskern, Volskern u. s. w. Das Charakteristische derselben ist die größte Gleichförmigkeit, die uns aber wenig Interesse abzugewinnen vermag, und merkwürdig ist, was wir besonders bei Livius sehen, daß die Römer, gleichsam advokatenmäßig, ihre Sache bei allen Unterdrückungen und Gewaltthätigkeiten immer als die höchst gerechte darstellen, und selbst bei ihrer Welteroberung immer noch scheinen wollen, als seyen sie dazu gezwungen wor-

den und als hätten sie es nicht anders gekonnt. Die römischen Kriege sind darum so wenig interessant, weil die Völker, mit denen Krieg geführt wird, überhaupt nur als Feinde bezeichnet werden; von ihrer Individualität werden gar keine oder nur äußerst kümmerliche Nachrichten gegeben. So z. B. geben die Römer sehr wenig Auskunft über die Etrusker, die doch, als jene mit ihnen in Berührung kamen, schon bedeutend in der Kultur fortgeschritten waren. (Der Kaiser Klaudius hat ein Werk über die Etrusker geschrieben, das aber verloren gegangen ist). Ferner haben die Römer gegen anderthalb hundert Jahre mit den Liguriern Krieg geführt, und doch berichten sie uns äußerst wenig über sie. Wie ganz anders steht es hier mit den griechischen Geschichtsschreibern. — Lange und schwierige Kämpfe hatten die Römer ferner mit den Sammitern, den Galliern in Oberitalien, den Marsern, Umbrern, Bruttiern in Unteritalien zu bestehen, ehe sie sich zu Herren von ganz Italien machen konnten. Von da aus wandte sich ihre Herrschaft nach Süden: sie faßten festen Fuß in Sicilien, wo die Karthager schon sehr lange Krieg führten, dann breiteten sie sich nach Westen aus: von Sardinien und Korsika gingen sie nach Spanien. Sie kamen dann bald in häufige Berührung mit den Karthagern, und wurden gezwungen, gegen dieselben eine Seemacht zu bilden. Dieser Uebergang war in älteren Zeiten leichter, als es jetzt wohl seyn würde, wo vieljährige Uebung und höhere Kenntnisse zum Seedienst gefordert werden. Die Art des Seekrieges war damals nicht sehr verschieden vom Landkriege.

Wir haben hiermit die erste Epoche der römischen Geschichte beendigt und gehen zur folgenden über. Die römische Herrschaft war im Ganzen nicht sehr ausgedehnt: erst wenige Kolonien hatten sich jenseits des Po niedergelassen, und im Süden stand eine große Macht der römischen gegenüber. Die Römer treten aber bald auf dem großen Welttheater auf und in diese ungeheure Berührung mit den mächtigsten vorhandenen

Staaten. Der zweite punische Krieg ist es, welcher diese Epoche macht, oder ihr gleichsam den Anstoß giebt; durch ihn kamen die Römer in Berührung mit Makedonien, Asien, Syrien und dann auch mit Aegypten. Des großen, weithinausreichenden Reiches Mittelpunkt blieb Italien und Rom, aber dieser Mittelpunkt war, wie schon gesagt worden ist, nicht weniger gewaltsam und erzwungen. Diese große Periode der Berührung Roms mit anderen Staaten, und der daraus entstehenden mannigfachen Verwickelungen, hat Polybius, ein edler Achäer, beschrieben, der zusehen mußte, wie sein Vaterland durch die Leidenschaft der Griechen und die unerbittliche Konsequenz der Römer zu Grunde ging.

## Rom vom zweiten punischen Kriege bis zum Kaiserthum.

Die zweite Periode nach unserer Eintheilung, beginnt mit dem zweiten punischen Kriege, mit diesem Punkte der Entscheidung und Bestimmung der römischen Herrschaft. Im ersten punischen Kriege hatten die Römer gezeigt, daß sie dem mächtigen Karthago, das einen großen Theil der Küste von Afrika und das südliche Spanien besaß und in Sicilien und Sardinien festen Fuß gefaßt hatte, gewachsen seyen. Der zweite punische Krieg warf Karthago's Macht darnieder. Das Element dieses Staates war das Meer; er hatte aber kein ursprüngliches Gebiet, bildete keine Nation, und hatte keine Nationalarmee, sondern sein Heer war aus den Truppen unterworfener und verbündeter Nationen zusammengesetzt. Trotz dem brachte mit einem solchen, aus den verschiedensten Nationen gebildeten Heere der große Hannibal Rom dem Untergange nahe. Ohne irgend eine Unterstützung hielt er sich sechszehn Jahre in Italien gegen die römische Ausdauer und Beharrlichkeit, während welcher Zeit freilich die Scipionen Spanien eroberten und mit den afrikanischen Fürsten Verbindungen ein-

gingen. Endlich wurde Hannibal genöthigt, seinem bedrängten Vaterlande zu Hülfe zu eilen, er verlor die Schlacht von Zama im Jahre 551 ab urb. c., und sah nach sechsunddreißig Jahren seine Vaterstadt wieder, der er jetzt selbst zum Frieden rathen mußte. Der zweite punische Krieg begründete so in seinem Resultate die unbestrittene Macht Roms über Karthago; durch ihn kamen die Römer in feindliche Berührung mit dem Könige von Makedonien, der fünf Jahre später besiegt wurde. Nun kam die Reihe an den Antiochus, König von Syrien. Dieser stellte den Römern eine ungeheure Macht entgegen, wurde bei Thermopylä und bei Magnesia geschlagen und den Römern Kleinasien bis an den Taurus abzutreten gezwungen. Nach der Eroberung von Makedonien wurde dieses und Griechenland von den Römern für frei erklärt, eine Erklärung, über deren Bedeutung wir bei dem vorangegangenen weltgeschichtlichen Volke schon gehandelt haben. Nun erst kam es zum dritten punischen Kriege, denn Karthago hatte sich von Neuem gehoben und die Eifersucht der Römer rege gemacht. Es wurde nach langem Widerstande genommen und in Asche gelegt. Nicht lange aber konnte nunmehr der achäische Bund neben der römischen Herrschsucht bestehen: die Römer suchten den Krieg, zerstörten Korinth in demselben Jahre als Karthago, und machten Griechenland zur Provinz. Karthago's Fall und Griechenland's Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten.

Als Rom nun diese Stellung eingenommen hatte, daß ihm keine Nation mehr gewachsen war, so bildete sich der römische Staat zu einer Militärmacht. Der Zweck der Kriege war nun nicht mehr, die Stadt Rom als bürgerliche zu erhalten, denn dieser war hinlänglich durch Unterwerfung aller rivalisirenden Nationen erreicht, sondern er war die Herrschaft als solche, wodurch nothwendig die Gewalt in die Hände großer Feldherren gelegt wird. Nachdem Rom seine großen Siege

errungen hatte, hielt es stehende Heere in den eroberten Provinzen und an den Grenzen des Reichs. Prokonsuln und Proprätoren wurden in die Provinzen als Statthalter geschickt, und nach allen Gegenden hin verbreiteten sich die Ritter, um die Zölle und Tribute, die sie gepachtet hatten, einzutreiben. Ein Netz von Pächtern (publicani) zog sich auf diese Weise um die ganze römische Welt.

Rom schien jetzt ganz gesichert zu seyn, keine auswärtige Macht stand ihm gegenüber: da tritt das große Schauspiel der fürchterlichsten Unruhen in Rom selbst und fortwährender bürgerlicher und einheimischer Kriege ein. Nachdem der Sinn des des Vaterlandes, der herrschende Trieb Roms befriedigt war, kommt nun das Verderben in Massen in den römischen Staat: wir sehen von jetzt an den Gegensatz Roms in sich wieder in anderer Form hervorbrechen, und die Epoche, welche die zweite Periode schließt, ist dann auch die zweite Vermittelung des Gegensatzes. Wir sehen früher den Gegensatz in dem Kampfe der Patricier gegen die Plebejer bestehen: jetzt giebt er sich die Form partikulärer Interessen gegen die patriotische Gesinnung, und der Sinn für den Staat hält diesen Gegensatz nicht mehr im nothwendigen Gleichgewicht. Wenn auf die Periode des äußeren Glückes der Waffen eine innere Befriedigung hätte folgen sollen, so hätte auch gleichzeitig das Princip des geistigen Lebens der Römer konkreter sein müssen: es hätte ein Geist seyn müssen, der nach Vollbringung seiner Wirklichkeit im Innern sich anschaut und diese Anschauung durch Bildung und Phantasie zum Bewußtseyn bringt. Aber ein so reicher Geist ist der römische nicht. Der Uebergang der äußeren Befriedigung zur inneren hat daher eine andere Gestalt angenommen, und zwar eine solche, daß, nachdem die Gefahr nach Außen hin überwunden ist, die Tugend überhaupt erschlafft. In den punischen Kriegen vereinigt die gemeinsame Noth die Gegensätze zur Rettung Roms, dessen Existenz Hannibal in Gefahr bringt.

In den Kriegen mit den Galliern und dergleichen stand die Rettung Roms immer im Hintergrunde. Doch nach der Demüthigung Makedoniens, als Roms Existenz gesichert war, wurden die folgenden Kriege immer mehr die Konsequenz jener Siege. Die Heere wurden, wie schon gesagt worden ist, für die besonderen Unternehmungen der Politik gebraucht, zur Erwerbung des Reichthums, des Ruhms, der abstrakten Herrschaft. Und so bestehen diese Heere größtentheils aus Bundesgenossen, welche Ruhm und Plünderung zur Absicht hatten. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Respekte auf, wie dieses heutiges Tages der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existirend anerkannt, denn dazu wäre damals ein Staatenbund, wie in Griechenland bestand, erfordert gewesen. Die griechischen Staaten waren unter dem delphischen Gotte, und durch dieses Verhältniß gleichsam geheiligt. Bei den Römern herrschte nur das Abstraktum der Gewalt, und der selbstsüchtige Wille galt als das Letzte. Kato sagte nach jeder Berathung des Senats: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam, und Cato war ein echter Römer.

Die erste Veranlassung zur nunmehr ausbrechenden Zwistigkeit im Innern war die Erbschaft des Attalus, Königs von Pergamus, der seine Schätze dem römischen Staate vermacht hatte. Tiberius Gracchus trat mit dem Vorschlage auf, sie unter die römischen Bürger zu vertheilen; ebenso erneuerte er die licinischen Ackergesetze, die bei der herrschenden Uebermacht einzelner Individuen ganz und gar vernachlässigt worden waren. Sein Hauptaugenmerk war, den freien Bürgern zu einem Eigenthum zu verhelfen, und Italien, statt mit Sklaven, mit Bürgern zu bevölkern. Dieser edle Römer unterlag indessen der habsüchtigen Nobilität, denn die römische Verfassung konnte nicht mehr durch die Verfassung selbst gerettet werden. Kajus Gracchus, der Bruder des Tiberius, verfolgte denselben edlen Zweck, welchen

sein Bruder gehabt hatte, theilte aber dasselbe Schicksal. Das Verderben brach nun ungehemmt ein, und da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden. Die ungeheure Verdorbenheit Roms offenbart sich im Kriege mit Jugurtha, der durch seine Bestechungen den Senat gewonnen hatte, und so ungestraft sich der größten Gewaltthätigkeiten und Verbrechen erlaubte. Eine allgemeine Aufregung erhielt Rom aber durch den Kampf gegen die den Staat bedrohenden Cimbrer und Teutonen. Mit großer Anstrengung wurden diese in der Provence bei Aix geschlagen, jene in der Lombardei an der Etsch durch Marius, den Sieger des Jugurtha, vernichtet. Ein furchtbarer Feind stellte sich darauf in Mithridates den Römern entgegen, und zugleich empörten sich die Bundesgenossen in Italien, denen man auf ihr Verlangen das römische Bürgerrecht nicht einräumen wollte. Während die Römer in Italien selbst den Kampf gegen eine ungeheure Macht zu bestehen hatten, erhielten sie die Nachricht, daß auf den Befehl des Mithridates achtzigtausend Römer in Kleinasien den Tod gefunden hatten. Mithridates war König von Pontus, beherrschte Kolchis, die jetzige Krimm, die Völkerschaften des Kaukasus, Armenien, Mesopotamien, einen Theil von Syrien, und bot alle diese ungeheuren Streitkräfte gegen Rom auf. Sylla, der schon im Bundesgenossenkriege das römische Heer angeführt hatte, besiegt ihn. Athen, das bis jetzt verschont geblieben war, wurde belagert und eingenommen, aber der Väter wegen, wie Sylla sich ausdrückte, nicht zerstört. Dieser kehrte dann nach Rom zurück, bezwang die Volkspartei unter Marius und Cinna, eroberte die Stadt und ordnete methodische Ermordungen angesehener Römer an. Vierzig Senatoren und sechzehnhundert Ritter opferte er seinem Ehrgeize und seiner Herrschsucht.

Mithridates war zwar besiegt, aber nicht überwunden, und

konnte den Krieg von Neuem beginnen. Zu gleicher Zeit stand Sertorius, ein vertriebener Römer, in Spanien auf, bekämpfte dieselben während acht Jahre und kam nur durch Verrätherei um. Der Krieg gegen Mithridates wurde durch Pompejus beendigt, und der König von Pontus ermordete sich, nachdem seine Hülfsquellen erschöpft waren. Gleichzeitig ist der Sklavenkrieg in Italien. Eine ungeheure Menge Gladiatoren und Bergbewohner hatten sich unter Spartakus versammelt, erlagen aber dem Krassus. Zu dieser Verwirrung trat noch die große Seeräuberei, welche Pompejus, nachdem große Anstalten gemacht waren, unterdrückte.

Wir sehen so die fürchterlichsten, gefährlichsten Mächte gegen Rom auftreten, aber die Militärmacht dieses Staates trägt den Sieg davon. Nun treten große Individuen, wie Cäsar und Pompejus, gegen einander auf, und die Zeiten wachsen an Werth durch die Individualitäten, welche sich in denselben bewegen, was wir auch bei dem Verfalle Griechenlands bemerkt haben. Die plutarchischen Lebensbeschreibungen jener Individuen sind auch für diese Zeiten von größtem Interesse. In dieser Zeit war das Verderben in Rom schon zum höchsten Punkte gediehen: allen Sinn für die Oeffentlichkeit hatte das römische Volk verloren, eine Folge der ungeheuren Ausdehnung des Reichs. Gewerbe und Industrie waren dem römischen Bürger fremd, und die Subsistenzmittel mußten ihm verschafft werden: er bekam daher das Korn, welches die römischen Provinzen lieferten, theils unentgeldlich, theils für einen sehr geringen Preis. Die römischen Bürger schließen sich an Individuen an, die ihnen schmeicheln, und welche dann in Faktionen auftreten, um die Herrschaft von Rom zu erringen. So sehen wir in Pompejus und Cäsar die beiden Glanzpunkte Roms einander gegenübertreten, auf der einen Seite Pompejus mit dem Senat, und darum scheinbar als Vertheidiger der Republik, auf der anderen Cäsar mit seinen Legionen, und der Ueberlegenheit des Genies.

Cäsar hatte in Gallien die römische Herrschaft befestigt, setzte selbst nach Britannien über, und schloß den Römern in Germanien einen neuen Kriegsschauplatz jenseits der Alpen auf. So wenig als Pompejus vermochte er es in den Privatstand zurückzukehren, und die kriegsgeübten Legionen entlassen hätte sich in die Hände der Feinde liefern geheißen. Cäsar fing also den Bürgerkrieg an und eroberte die ganze römische Welt, wie er Gallien bereits erobert hatte. Dieser Kampf zwischen den zwei mächtigen Individualitäten konnte sich nicht zu Rom auf dem Forum entscheiden. Cäsar bemächtigte sich nacheinander Italiens, Spaniens, Griechenlands, schlug seinen Feind bei Pharsalus, funfzig Jahre vor Chr. Geb. auf's Haupt, versicherte sich Asiens, und kehrte so als Sieger nach Rom zurück.

Die römische Weltherrschaft wurde so einem Einzigen zu Theil. Diese wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, sondern sie war nothwendig und durch die Umstände bedingt. Die demokratische Verfassung konnte in Rom nicht mehr bewahrt, oder doch nur scheinbar gehalten werden. Cicero, der sich durch sein großes Rednertalent viel Ansehen verschafft hatte, durch seine Gelehrsamkeit viel galt, setzt den Zustand des Verderbens der Republik immer in die Individuen und ihre Leidenschaften. Plato, dem Cicero nachahmen wollte, hatte das vollkommene Bewußtseyn, daß der athenäische Staat, wie er sich denselben darstellte, nicht bestehen konnte, und entwarf so nach seinen Ansichten eine vollkommene Staatsverfassung; Cicero hingegen denkt nicht daran, daß es unmöglich sey, die römische Republik länger zu erhalten und sucht für sie immer nur eine momentane Nachhülfe; über die Natur des Staates und namentlich des römischen hat er kein Bewußtseyn. Auch Kato sagt von Cäsar: „Seine Tugenden sollen verflucht seyn, denn sie haben mein Vaterland ins Verderben gestürzt.“ Aber es ist nicht die Zufälligkeit Cäsars, welche die Republik gestürzt hat, sondern die Nothwendigkeit.

Das römische Princip war ganz auf die Herrschaft gestellt: der Geist konnte sich nicht in einem ideellen Staatsleben befriedigen, sondern es lag dem Staatsprincipe eine Richtung, eine Spannung nach Außen zu Grunde, und der Zweck überhaupt, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn er den subjektiven Trieb der Herrschaft aufgenommen hat. Zu solchem abstrakten Principe hatte sich die römische Welt ausgebildet. Individuen wurden die Hauptsache, indem sie sich an die Spitze des Staates stellten die Bürger aber wurden dem Staate fremd, denn sie finden keine objektive geistige Befriedigung darin, das Ganze zerfiel in besondere Interessen, aber auch diese nahmen nicht die Richtung wie bei den Griechen, denn den griechischen Individuen selbst gehörte auch das Allgemeine an, und so haben sie die großen Kunstwerke in der Malerei, Plastik und Dichtkunst hervorgebracht und die Wissenschaften und besonders die Philosophie ausgebildet. Dagegen war bei den Römern die Richtung der Individuen eine ganz verschiedene. Die Kunstwerke, welche sie aus Griechenland von allen Seiten herbeischleppten, waren nicht ihre eigenen Erzeugnisse, der Reichthum war nicht Frucht der Industrie, wie in Athen, sondern er war zusammengeraubt. Eleganz, Bildung war den Römern, als solchen fremd; von den Griechen suchten sie dieselben zu erhalten, und zu diesem Zweck wurden eine große Masse von griechischen Sklaven nach Rom geschleppt. Delos war der Mittelpunkt dieses Sklavenhandels, und an einem Tage sollen daselbst oft zehntausend Sklaven gekauft worden seyn. Alle Häuser in Rom waren mit denselben angefüllt, besonders wurden sie als Erzieher der Kinder angestellt, und auf diese Weise besaßen die Römer die griechische Bildung.

Unmöglich konnte die Republik in Rom länger bestehen: die Freiheit der Subjekte war zu wilden Leidenschaften aller Art übergegangen: die Auktorität der Imperatoren bewirkte Alles. Besonders aus Cicero's Schriften lernt man und kommt zu dieser Anschauung, wie alle öffentlichen Angelegenheiten durch

die Privatautorität der Vornehmen, durch ihre Macht, ihren Reichthum entschieden wurde, wie Alles tumultuarisch geschehen ist. In der Republik war somit kein Halt mehr zu finden, und dieser konnte nur im Willen eines einzigen Individuums gesucht werden. Was solche Individuen in diesen Zeiten thun, ist die höhere Gerechtigkeit des Weltgeistes, und dennoch ist das, was sie gegen das Geltende vollbringen, ein Verbrechen. Cäsar daher hat weltgeschichtlich das Rechte gethan, hat die Vermittelung und die Art und Weise des Zusammenhalts, der nothwendig war, hervorgebracht: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt, und einen neuen hervorgerufen. Denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz: er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Dann hat er sich zum Herrscher der Welt gemacht, durch einen Kampf, der nicht nur in Rom selbst sich entschied, sondern dadurch, daß die ganze römische Welt erobert wurde. Denn Cäsar stand freilich der Republik gegenüber, aber eigentlich nur ihrem Schatten, denn das war Alles, was von der Republik noch übrig war. Pompejus, und alle die, welche auf Seiten des Senats waren, haben ihre dignitas, auctoritas, die partikulare Herrschaft, als Macht der Republik emporgehalten. Cäsar hat diesem leeren Schalle ein Ende gemacht, sich zum Herrn erhoben, und den Zusammenhalt der römischen Welt durch die Gewalt gegen die Partikularität durchgesetzt. Trotz dem sehen wir, daß die edelsten Männer Roms dafür halten, die Herrschaft Cäsars sey etwas Zufälliges, und der ganze Zustand desselben sey an seine Individualität gebunden: so Cicero, so Brutus und Cassius: sie glaubten, wenn dieß eine Individuum entfernt sey, so sey auch von selbst die Republik wieder da. Durch diesen merkwürdigen Irrthum befangen, ermordeten Brutus und Cassius, thatkräftiger als Cicero, den Mann, dessen Tugenden sie schätzten. Unmittelbar darauf aber zeigte es sich, daß nur

Einer den römischen Staat leiten könne, und jetzt mußten die Römer daran glauben. Ueberhaupt wird eine Staatsumwälzung gleichsam im Dafürhalten der Menschen sanktionirt, wenn sie sich wiederholt. So ist Napoleon zweimal gefangen genommen worden, und zweimal vertrieb man die Bourbonen. Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten.

## Rom in der Kaiserperiode.

In dieser Periode kommen die Römer in Berührung mit dem Volke, welches dazu bestimmt ist, nach ihnen das welthistorische zu werden, und wir haben dieselbe nach zweien wesentlichen Seiten hin zu betrachten, nach der weltlichen und geistigen. In der weltlichen Seite sind wiederum zwei Hauptmomente herauszuheben: zuerst das des Herrschers, und dann die Bestimmung der Individuen als solcher zu Personen, die Rechtswelt.

Was nun zunächst das Kaiserthum betrifft, so ist zu bemerken, daß die römische Herrschaft so interesselos war, daß der große Uebergang in das Kaiserthum an der Verfassung fast nichts änderte. Dieselbe war schon früher eine leere Form gewesen, und blieb es hinterher nicht minder. Die Volksversammlungen allein paßten in die übrigen Glieder nicht mehr und verschwanden. Der Kaiser war princeps senatus, Censor, Konsul, Tribun: er vereinigte alle diese dem Namen nach noch bleibenden Würden in sich; auch die militärische Macht, worauf es hier hauptsächlich ankam, war allein in seinen Händen. Die Verfassung war die ganz substanzlose Form, und das Mittel, sie als solche zu erhalten, waren die Legionen, die der Kaiser beständig in der Nähe von Rom hielt. Die Staatsangelegenheiten wurden freilich vor den Senat gebracht, und der Kaiser erschien nur wie ein anderes Mitglied, aber der Senat mußte gehorchen, und wer widersprach, wurde mit dem Tode bestraft und sein Vermögen konfiscirt. Daher kam es, daß die, welche

schon dem gewissen Tode entgegensahen, sich selbst tödteten, um der Familie doch wenigstens das Vermögen zu erhalten. Am meisten war Tiberius den Römern, und zwar wegen seiner Verstellungskunst, verhaßt: er wußte die Schlechtigkeit des Senats sehr gut zu benutzen, um aus der Mitte desselben die, welche er fürchtete, zu verderben. Die Macht des Imperators beruhte, wie gesagt, auf der Armee und auf der prätorianischen Leibwache, die ihn umgab. Es dauerte aber nicht lange, so kamen die Legionen und besonders die Prätorianer zum Bewußtseyn ihrer Wichtigkeit, und maaßten sich an, den Thron zu besetzen. Im Anfang bewiesen sie noch einige Ehrfurcht vor der Familie des Cäsar Augustus, später aber wählten die Legionen ihre Feldherren, und zwar solche, die sich ihre Zuneigung und Gunst theils durch Tapferkeit und Verstand, theils auch durch Geschenke und Nachsicht in Hinsicht der Disciplin erworben hatten.

Die Kaiser haben sich bei ihrer Macht ganz naiv verhalten und sich nicht auf orientalische Weise mit Macht und Glanz umgeben. Wir finden bei ihnen Züge der Einfachheit die erstaunen machen. So z. B. schreibt Augustus an den Horaz einen Brief, worin er ihm den Vorwurf macht, daß er noch kein Gedicht an ihn adressirt habe, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß ihm das bei der Nachwelt Schande machen würde. Einige Male wollte der Senat sich wiederum Ansehen verschaffen, indem er Kaiser ernannte: aber diese konnten sich entweder gar nicht halten, oder nur dadurch, daß sie die Prätorianer durch Geschenke gewannen. In späteren Zeiten war die Wahl der Senatoren und die Bildung des Senats ganz der Willkür des Kaisers überlassen. Die politischen Institutionen waren in der Person des Kaisers vereinigt, kein sittlicher Zusammenhalt war mehr vorhanden, der Wille des Kaisers stand über Allem, vor ihm war Alles gleich, was schon vorher als das Wesen des Despotismus angegeben worden ist. Diese maaßlose Willkür ließ nämlich keinen Unterschied vor ihr gelten, und anstatt der

Sklaven hatten die Kaiser Freigelassene um sich, welche durch den Einfluß, den sie oft über die Imperatoren gewannen, sehr mächtig waren. Es war also durchaus kein sittliches Band, wodurch die Willkür des Kaisers beschränkt worden wäre: nur der Tod machte derselben ein Ende, und gegen diesen war der Despot vollkommen gleichgültig, denn alle Genüsse hatte er erschöpft und nur etwa die Grausamkeit konnte ihm noch eine besondere Lust gewähren. So ist Nero formell einen Tod gestorben, dessen sich der Edelste nicht zu schämen hätte. Es hat aber auch Kaiser von edlem Charakter und edlem Naturell gegeben, die sich durch ihre Bildung besonders auszeichneten. Titus, Trajanus, die Antonine sind als solche, gegen sich selbst höchst strenge Charaktere bekannt: aber auch sie haben keine Veränderung im Staate hervorgebracht, nie ist bei ihnen die Rede davon gewesen, dem römischen Volke eine Organisation des freien Zusammenlebens zu geben: sie waren also nichts weiter als glückliche Zufälle. Auf die ruhmwürdigen Kaiser Vespasian und Titus folgte der roheste und verabscheuungswürdigste Tyrann Domitianus: dennoch heißt es bei den römischen Geschichtsschreibern, daß die römische Welt unter ihm ausgeruht habe. Jene einzelnen Lichtpunkte haben also nichts geändert; das ganze Reich unterlag dem Drucke der Abgaben wie der Plünderung, Italien wurde ganz entvölkert, die fruchtbarsten Länder lagen unbebaut: dieser Zustand lag wie ein Fatum über der römischen Welt.

Das zweite Moment, welches wir hervorzuheben haben, ist die Bestimmung der Individuen als solcher. Die Individuen waren durchaus nur Privatpersonen ohne irgend ein politisches Recht. Schon nach dem Bundesgenossenkriege wurden die Bewohner ganz Italiens den römischen Bürgern gleichgesetzt, und unter Karakalla wurde aller Unterschied zwischen den Unterthanen des ganzen römischen Reiches aufgehoben. Zugleich war aber das Individuum eine Person, und in dieser Rechtsbestim-

mung der Person als einer solchen, die Eigenthum haben kann, ist dem Individuum die abstrakte Freiheit zu Theil geworden. Wir sehen so auf der einen Seite dieses allgemeine Schicksal, diese abstrakte Allgemeinheit, auf der anderen die individuelle Abstraktion, die Person, welche die Bestimmung enthält, daß das Individuum an sich etwas sey, nicht nach seiner Lebendigkeit, nach einer erfüllten Individualität, sondern als abstraktes Individuum. Schon früher ist das Moment der Innerlichkeit als charakteristisch für die römische Welt angegeben worden. Diese trockne Individualität nun ist in ihren Verzweigungen völlig nach und nach im römischen Rechte ausgebildet worden, das auch jetzt noch in sofern als das am meisten ausgebildete Privatrecht anerkannt wird. In der Abwesenheit eines sittlichen Zustandes ist nämlich nichts übrig als das abstrakte Recht. Was vor dem Bewußtseyn der Menschen stand, war nicht das Vaterland, oder eine solche sittliche Einheit, sondern diese waren einzig und allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben, und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen; sie waren auf den unmittelbaren sinnlichen Genuß angewiesen: ihre Bestimmung war somit gleichsam die Bemühung, sich die Mittel zu demselben theils durch Erwerbung der Gunst des Kaisers, Theils durch Gewaltthätigkeit, Erbschleicherei und List zu verschaffen. So war der Mensch entweder im Bruch mit dem Daseyn, oder ganz dem sinnlichen Daseyn hingegeben. Ein Festes, an und für sich Seyendes war nur in der Philosophie zu finden, die sich damals in den Systemen des Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus geltend machte, die obgleich in sich entgegengesetzt, doch auf dasselbe hinausgingen, nämlich darauf, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen Alles, was die Wirklichkeit darbietet. Diese Gleichgültigkeit und Ruhe fand nun der Geist im Denken, in dieser Thätigkeit, welche das Allgemeine hervorbringt. Jene Philosophen waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet: sie bewirkten die Unerschütter-

lichkeit des Menschen in sich selbst, die Ruhe des Geistes in sich, gegen alle Gegenwart; aber es gehörte noch viel Uebung des Geistes dazu, bis er jenen Standpunkt erreichte, der dem Geiste das ruhige Beharren bei sich giebt, bis er zu dieser ganz abstrakten Freiheit gelangt. Das Unglück, das den Menschen aus dem Daseyn in sich getrieben hat, dieser Schmerz ist der Schmerz der römischen Welt gewesen: sie hat sich in einer gemeinsamen Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden konnte, befunden. Dieses Fatum, diese Erdrückung aller Götter, alles heiteren Lebens in ihrem Dienst, aller Lebendigkeit hat den Boden für das Aufgehen einer höheren geistigen Welt und einer geistigen Befriedigung bereitet. Die römische Welt war in sich eine Totalität; sie war in Ordnung, aber durch geistlose Vermittelung blinder Herrschaft, durch den Einen, der blinde Individuen beherrschte, die zum Inhalte nur äußerlichen Besitz hatten. Die formelle Versöhnung durch die Philosophie, wie wir sie oben angegeben haben, die lediglich die Negativität alles Inhalts gewußt hat, konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen. Daher heißt es: als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn." Die Bedingungen, welche das Hervortreten des Geistes nothwendig machten, waren wirklich vorhanden, und wir wollen sie jetzt entwickeln.

## IV. Das Christenthum.

Die römische Welt ist das Fatum gewesen, welches das Gemüth von aller Besonderheit gereinigt hat, so daß Alles, was dasselbe besitzen konnte, zu etwas Zufälligem wurde. Damit entsteht eine Sehnsucht nach etwas Festem. Indem ein allgemeiner faktischer Skepticismus vorhanden ist, eine Unsicherheit bei allem Rechtlichen, so erhebt sich über diese Richtigkeit aller Bande der Gegenwart die Negation des Besonderen, das heißt das Allgemeine überhaupt, die Abstraktion von Allem, die

innerliche Freiheit. Oben ist schon von dem gleichen Resultate gesprochen worden, welches alle Philosopheme damaliger Zeit darboten. Der Stoicismus stellt als wahr dar das, was gedacht wird, in sofern es gedacht wird, der Skepticismus und der Epikureismus dagegen enthalten, daß das Subjekt sich als ein Denkendes zu den Gegenständen verhalte, und ein unerschütterliches sey. Wenn dem Gemüthe etwas heilig ist, so kann es daran verletzt werden; wenn es sich aber in die Allgemeinheit zurückzieht, so ist nichts Besonderes, woran es gehalten werden könnte. Indem der Geist nun auf diesen Standpunkt gelangt ist, so muß er auf allgemeine Weise wissen, was die Grundbestimmung der Allgemeinheit sey, das heißt, er muß an einen Gott glauben, der nur für Geist und Denken ist. Die abstrakte Allgemeinheit ist mit der Einseitigkeit behaftet, die Allgemeinheit muß daher auch als die konkrete gewußt werden, als die Macht über das Besondere, als die allgemeine Macht, durch welche Alles gesetzt ist, aber so, daß Alles auch nur ein Gesetztes ist und unter der Hand der Macht schlechthin gehalten bleibt. Die allgemeine Macht, erscheint so als das Setzende von allem entfalteten Inhalt, so daß alles Daseyn in dieser Macht bleibt, und ein momentanes Bestehen hat, und von jener Macht absorbirt wird. So wird diese Macht als Subjekt gewußt, als Gott, Schöpfer des Himmels und der Erden. Himmel und Erde sind nur ein Gesetztes und bleiben in der Macht dessen, der sie gesetzt hat, so daß es nicht ein gegenseitiges Bestehen ist, sondern das Allgemeine in diesem Anderen (Besonderen) bei sich selbst bleibt. Ein Gott, der für den Gedanken und den Geist ist (und nicht für die sinnliche Vorstellung, wie das Schöne), dieser Gott rein nur für den Gedanken, das ist das orientalische Element. Im Orient sehen wir den Gegensatz von Licht und Finsterniß in Persien; weiter im Westen zeigte sich uns die Substantialität zur Allgemeinheit des Gedankens, und dieses hohe Princip,

das dem jüdischen Volke angehörte, wurde von demselben aufbewahrt.

Zu dieser Allgemeinheit hatte sich jetzt die ganze römische Welt heraufgeschwungen. Der Gott, der wesentlich und für den Gedanken ist, hat ein Verhältniß zum Subjekte in seiner Einzelnheit, indem das Herz sich zu diesem Abstrakten bildet und dem Gedanken angemessen macht. Diesem Gott, den der Geist aufgefaßt hat, als nur im geistigen Lichte wohnend, und als das allein wahrhafte ist das Herz zuerst unangemessen: es entsteht also ein Kampf, eine Sehnsucht, und die Bestimmung dieses Kampfes ist, daß das Herz sich zu derselbigen Allgemeinheit reinige. Diese Sehnsucht des Herzens nach der Reinheit sehen wir in den Psalmen, in den Propheten; wir erkennen in dieser eigenthümlichen Lyrik die Sehnsucht der Seele, das Ringen nach der Göttlichkeit, nach einem neuen gewissen Geist. Es gehört aber nothwendig zur Befriedigung des Geistes, daß er als Geist gewußt werde, und nicht beim bloßen Ringen stehen bleibe, daß das Wesen der göttlichen und der menschlichen Natur identisch sey. Durch das Unglück der Welt ist der Geist zur Sehnsucht nach dem Frieden getrieben worden, und zwar nach dem Frieden im Geiste, wenn auch noch nicht in der Welt, und in der äußeren Wirklichkeit. Der lebhafte Wunsch der Menschheit war, daß die Trennung des lebendigen Subjekts, seines Inneren, von dem an und für sich Allgemeinen aufgehoben werden möchte, und dieß konnte nur dadurch geschehn, daß das Subjekt es in sich aufnahm. Diese große Wahrheit erschien nun den Menschen: es erschien ein Mensch, der Gott ist, und ein Gott der Mensch ist. So ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur theils für die allgemeine Anschauung, theils für die Vorstellung zum Bewußtseyn gebracht worden: Christus ist erschienen, und damit ist den Menschen die Versöhnung und der Friede geworden. Die menschliche Natur ist nun als nicht

verschieden von der göttlichen dargestellt: der Mensch hat die Hoheit, ein Ebenbild Gottes zu seyn. Aber hierbei ist ein großes Gewicht auf die Bestimmung zu legen, daß das an sich so sey, daß es nicht auf natürliche Weise ist, sondern erst hervorgebracht werden müsse, und nur in sofern es an sich ist, hervorgebracht werden kann. Zu dieser Hervorbringung ist aber der Proceß des Herzens nothwendig. Denn die Erbsünde ist die Natur des Menschen, und insofern sie Natur ist, ist sie das Böse, welches nicht seyn soll. Es ist mithin der Proceß des Subjekts nothwendig, welcher die Wahrheit ergreifen und unmittelbar glauben soll, daß es in Christus versöhnt sey, daß der Geist Gottes in ihm wohne.

Dieses Prinzip macht die Angel der Welt, denn an dieser dreht sich dieselbe um. Bis hieher und von daher geht die Geschichte. Gott ist das Subjekt, Schöpfer Himmels und der Erden, aber in dieser Macht liegt noch nicht die Offenbarung: sie liegt darin, daß Gott ein Sohn geboren worden ist, das heißt, daß er sich von sich selbst unterschieden hat. Der Geist ist nämlich nur, indem er eines Gegenstandes sich bewußt wird, und sich selbst zum Gegenstande hat. Ebenso ist das, was Gott außer sich selbst setzt, er selbst, und darin, daß er in dem Anderen sich selbst anschaut, ist die Liebe der Geist. Gott ist so Geist, indem er als der dreieinige gewußt wird, und von diesem Principe aus entwickelt sich nun die Weltgeschichte.

Wir haben schon oben in der griechischen Welt den Unterschied der Religion, der Schönheit und des Christenthums angedeutet, aber hier ist der Ort, wieder darauf zurückzukommen. Das griechische Princip war anthropomorphistisch, aber nur oberflächlich, gleichsam nicht anthropomorphistisch genug. Der christliche Anthropomorphismus ist der höhere, denn hier ist es zum Bewußtseyn gekommen, daß das Menschliche die Inhaltsbestimmung des Göttlichen ist. Die christliche Religion ist die Religion der Wahrheit, denn der Begriff ist in ihr identisch mit

der Realität. Der griechische Staat war ein Staat der Freiheit, und zwar der demokratischen, einer Freiheit des Glücks und des Genies. Die griechische Freiheit war eine natürliche Heiterkeit; jetzt tritt aber das Princip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch verhält sich nur zur absoluten Macht, indem er sich selbst darin weiß: er ist jetzt bei sich selbst, und nicht mehr im Verhältnisse der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtseyn, daß er dem göttlichen Wesen angehöre. Freiheit ist so das allgemeine Grundprincip, und dieser christliche Grundsatz wird nothwendig ein politischer. Die griechische Freiheit war durch die Sklaven und die Orakel bedingt, diesen kam die letzte Entscheidung zu, weil der Geist noch nicht diese innerliche Freiheit in sich hatte; in der christlichen Religion kommt nun aber auch dem Geiste diese Freiheit des Entschlusses und des Willens zu. Das Christenthum tritt in einer Welt auf, welche wesentlich Welt der Zucht ist. Die Zucht kommt von jeher zu etwas hin, und giebt die Bestimmung, wohin gezogen und zu was erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abthun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage. Doch diese Zucht ist zunächst für den Gegebenen ein blindes Schicksal, dem die höhere Bestimmung fehlt, daß das Innere zur Sehnsucht komme, daß nicht nur der Mensch gezogen werde, sondern daß dieß Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein zeige. Was rechtlicher Besitz bisher war, wird durch die Gewalt verdorben: dieses äußerliche Unglück aber muß, wie schon gesagt, zum Schmerze der Menschen in sich selbst werden: und muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sey, daß er sich in sich selbst als das Getrennte und Entzweite setze. Diese Bestimmung der Zucht ist in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus ist das Höhere, das Prinzip, welches jetzt

aufgeht. Ferner muß noch bemerkt werden, daß in den jüdischen Büchern die Lehre vom Sündenfall also erzählt wird, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sey, und in seiner Natur dasselbe habe, was Gott hat. Der Mensch aber, wird gesagt, habe sein absolutes Befriedigtseyn dadurch verloren, daß er von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntniß: sie ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, daß das Böse im Bewußtseyn liegt, denn die Thiere sind weder böse noch gut: eben so wenig der bloß natürliche Mensch. Erst das Bewußtseyn giebt die Trennung: das Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkür, und den reinen Inhalt des Willens, das Gute. Das Erkennen der Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott eines, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt, für sich selbst. Dieses Fürsichseyn, dieses Bewußtseyn ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Standpunkte ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich, finden wir in den Gesinnungen Davids. Er singt: Herr schaffe mir ein reines Herz, einen neuen Geist. Diese Empfindung sahen wir schon im Sündenfall vorhanden, wo jedoch noch nicht die Versöhnung, sondern das Verbleiben im Unglück ausgesprochen wird. Doch ist darin zugleich die Prophezeihung der Versöhnung enthalten, namentlich in dem Satze „der Schlange

soll der Kopf zertreten werden;" aber noch tiefer darin, daß als Gott sah, daß Adam von jenem Baume gegessen hatte, sagte: „Siehe Adam ist worden wie unser einer, wissend das Gute und das Böse." Gott bestätigt die Worte der Schlange. An und für sich ist also die Wahrheit, daß der Mensch durch den Geist, durch die Erkenntniß des Allgemeinen und Einzelnen Gott selbst erfaßt. Aber dieß spricht Gott erst, nicht der Mensch, welcher vielmehr in der Entzweiung bleibt. Die Befriedigung der Versöhnung ist für den Menschen noch nicht vorhanden, die absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen ist noch nicht gefunden, sondern noch erst in Gott. Vor der Hand bleibt das Gefühl des Schmerzes über sich, das letzte des Menschen. Die Befriedigung des Menschen sind zunächst endliche Befriedigungen in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan. In Gott ist er nicht befriedigt. Gott wird wohl im Tempel geopfert, ihm wird gebüßt durch äußerliche Opfer und innerliche Reue. Diese äußerliche Befriedigung in der Familie und im Besitze aber ist dem jüdischen Volke in der Zucht des römischen Reiches genommen worden. Die syrischen Könige unterdrückten es zwar schon, aber ohne seine Individualität zu verletzen, welche erst die Römer negirt haben. Der Tempel Zions ist zerstört, das Gott dienende Volk ist zerstäubt. Hier ist also jede Befriedigung genommen und das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythus zurückgeworfen, auf den Standpunkt des Schmerzes der menschlichen Natur in ihr selbst. Die jüdische Empfindung bildet das Negative innerhalb ihrer selbst, weßhalb sie wesentlich in sich den unendlichen Schmerz empfindet und sich vom Orient, der Einheit der Subjektivität und der Substanz unterscheidet. Das Reale ist zertrümmert, und die andere Seite daher, als die Empfindung des Negativen, des Sollens und des Schmerzes vorhanden, da was seyn soll, nicht ist. Diese Negativität ist aber wesentlich zugleich affirmativ, denn, da aller Besitz, alle Realität verschwunden

ist, so bleibt nichts wie die Subjektivität selbst, als das Affirmative. Denn an sich ist das Unendliche, Substantielle und das Subjekt, das durch den Schmerz sich geläutert hat, in Einheit und das Bewußtseyn dieser Einheit ist die unendliche Befriedigung die absolute Versöhnung. Diese Befriedigung ist zunächst für uns dadurch erlangt, daß die reine Subjektivität, eben weil sie Negativität alles Besonderen ist, sich selber zum Gegenstande hat. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen, und dadurch unendlicher Gewinn. Die Identität des Subjekts und Gottes, kommt in der Welt, als die Zeit erfüllt war. Das Bewußtseyn dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst. Weiter ist nun zu bemerken, daß in dieser Wahrheit die Beziehung des Menschen auf diese Wahrheit selbst gesetzt ist. Denn der Geist stellt sich als sein Anderes gegenüber, und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dieß Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dieß Enthaltenseyn kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sey. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch, und der Mensch ebenso Gott sey, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit theilhaftig ist, und das weiß, daß er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in

sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein nothwendiges gewußt. Indem nun also dem Menschen das Bewußtseyn des Geistes wird, weiß er zugleich sein Verhältniß zu seinem Gegenstande, und das Ansichseyende der Einheit Gottes und des Menschen muß ebenso Inhalt der Welt, als Inhalt der Religion des Menschen werden.

Hierüber sind noch einige allgemeine Bemerkungen voraus zuschicken. Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen der Vernunft und der Religion wie zwischen Religion und Welt aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft ist das Wesentliche der Natur des Geistes und ebenso das Wesen des Göttlichen. Der Unterschied ist nur, daß die Religion als solche im Gemüth und Herzen ist, daß sie ein Tempel der Freiheit in Gott ist, und daß nach der Vernunft der Staat ein Tempel der Freiheit vermöge eines Inhalts ist, der selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bethätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate und die Ausführung dessen bleibt, was das Grundprincip der Religion ausmacht. Das weitere Geschäft der Geschichte ist nun, daß die Religion als Vernunft erscheine, daß das religiöse Princip dem Herzen und dem Gemüthe der Menschen inwohne, und als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. Die folgende Geschichte soll diese Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Daseyn aufheben, die Versöhnung möglich machen, damit das christliche Princip eine Realität sey.

Das Auftreten des christlichen Princips in der Welt hatte die Eigenthümlichkeit der Abstraktion des Entferntseyns vom Vorhandenen an sich; es tritt in seiner ganzen Einfachheit, als die Versöhnung des Herzens mit Gott in der Reinheit des Geistes auf. Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf: „Seelig sind, die reinen Herzens

sind, denn sie werden Gott schauen;" * sagt er in seiner Bergpredigt, ein Spruch der höchsten Einfachheit und der Elasticität gegen Alles, was dem menschlichen Gemüthe von Aeußerlichen aufgebürdet werden kann. Das reine Herz ist der Boden, auf dem Gott dem Menschen gegenwärtig ist: wer von diesem Spruche durchdrungen ist, ist gegen Alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet. Dazu treten nun die andern Sprüche: „Seelig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gotteskinder heißen;" ** und „Seelig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihnen;" *** und „Ihr sollt vollkommen seyn, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." † Wir haben hier einen ganz bestimmten Ausspruch von Christus, eine Forderung. Die unendliche Erhebung des Geistes in der einfachen Reinheit ist an die Spitze als Grundlage gestellt. Die Form der Vermittelung ist noch nicht ausgesprochen, sondern es ist ein absolutes Gebot, das Ziel aufgestellt. Was nun ferner die Beziehung dieses Standpunktes des Geistes auf das weltliche Daseyn anbetrifft, so ist auch da diese Reinheit als die substantielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch Alles zufallen; †† die Leiden dieser Zeit sind nicht werth jener Herrlichkeit. Hier sagt Christus, daß die äußerlichen Leiden als solche nicht zu fürchten und zu fliehen sind, denn sie sind nichts gegen jene Herrlichkeit. Weiter wird dann diese Lehre, eben weil sie abstrakt erscheint, polemisch. „Aergert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab, und wirf sie

* Matth. V. 8.
** Matth. V. 9.
*** Matth. V. 10.
† Matth. V. 48.
†† Matth. VI. 33.

von dir. Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde." † Was die Reinheit der Seele trüben könnte, soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigenthum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise, und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ärnten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seyd ihr denn nicht vielmehr denn sie?" * Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willt du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe was du hast, und giebs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." ** Würde dieß so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden. So hoch steht nämlich die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge mir nach." „Wer Vater und Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht werth. Er sprach: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter. *** Es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen sey, Frieden

† Matth. V. 29. 30.
* Matth. VI. 25. 26.
** Matth. XIX. 21.
*** Matth. VIII. 22. X. 37. XII. 48. 50.

zu senden auf Erden. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwerdt. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwieger." * Hierin liegt eine Abstraktion von Allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden.

Das weitere ist dann, daß dieses Princip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwickelung. Die nächste Realität ist diese, daß die Freunde Christi eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden: insofern sie mit der Wahrheit erfüllt sind, ist diese bei ihnen eingekehrt, und diese Lehre und ihr Inhalt ist jetzt als Geist vorhanden. Ein wesentlicher Punkt ist es: daß erst nach Christus Tode seine Freunde haben zur Wahrheit kommen können; er selbst sagt: Jetzt seyd ihr noch nicht in der Wahrheit, indem ihr mich vernehmet, indem ihr an mich, als an einen Gegenwärtigen glaubet: erst wenn ich entfernt bin, so kommt der Geist über euch." Erst nachdem Christus den schmählichsten Tod erlitten, ging der Geist der Wahrheit unter seinen Jüngern auf: sie kamen nun erst zum wahren Bewußtseyn des Verhältnisses des Menschen zu Gott, daß dieses ein affirmatives Verhältniß sey, insofern die göttliche und menschliche Natur an sich eines seyen. Das Bewußtseyn dieser Einheit hat den Jüngern nur kommen können, indem Christus nicht mehr sinnlich gegenwärtig war. In Indien wird durch den Dalailama die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dargestellt, aber diese Vermittelung, daß die Natur des Geistes den Geist klar und anschaulich mache, fehlt. Gott macht sich selbst zum Gegenstand, und dazu gehört, daß er erscheint. Aber dieses Gegenständliche, dieß Andere muß eben so aufgehoben werden, sonst bliebe es sich selbst gegenüber. Dieß Andere muß dahin schwinden: ein äußerst fruchtbarer Gesichtspunkt, den zu erörtern nicht hieher gehört.

* Matth. X. 34. 35.

Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi selbst zurückgeführt werden, in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt. Die Gemeinde befand sich so in einem doppelten Verhältnisse, einmal im Verhältnisse zur römischen Welt, und dann zur Wahrheit, deren Entwickelung ihr Ziel war. Wir wollen diese verschiedenen Beziehungen einzeln durchgehen.

Die Gemeinde befand sich in der römischen Welt, und die Ausbreitung der christlichen Religion sollte in dieser letztern vor sich gehen. Es mußte sich nun die Gemeinde zunächst von aller Thätigkeit im Staate entfernt halten, für sich eine getrennte Gesellschaft ausmachen, und gegen die Staatsbeschlüsse, Ansichten und Handlungen nicht reagiren. Da sie aber vom Staate abgeschlossen war, und ebenso den Kaiser nicht für ihren unumschränkten Oberherrn hielt, so war sie der Gegenstand der Verfolgung und des Hasses. Da offenbarte sich nun diese unendliche innere Freiheit und die große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig ertragen wurden. Weniger sind es die Wunder der Apostel, welche dem Christenthum diese äußere Ausbreitung und innere Stärke gegeben haben, als der Inhalt, die Wahrheit der Lehre selbst. Christus selbst sagt: „Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissaget, haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben, haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Dann werde ich ihnen bekennen, ich habe euch noch nie erkannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter." * Der Inhalt des Christenthums hat den Menschen zugesagt, und so hat sich die Lehre schnell verbreitet. Was die Organisation anbetrifft, so war sie ganz demokratisch: die Mitglieder wählten selbst ihre Vorsteher.

* Matth. VII. 22. 23.

Was nun die zweite Beziehung zur Wahrheit betrifft, so ist es besonders wichtig zu bemerken, daß das Dogma, das Theoretische unter der römischen Welt ausgebildet ist, wogegen die Entwickelung des Staates aus diesem Principe viel später ist.

Die Kirchenväter und die Koncilien haben das Dogma festgesetzt, aber zu dieser Aufstellung war ein Hauptmoment, die vorhergegangene Ausbildung der Philosophie. Die Philosophie hatte sich in Alexandria, da, wo Morgen- und Abendland sich vereinigten, entwickelt: Griechenland hatte das Räthsel Aegyptens gelös't. Das Wort des Räthsels war der Mensch; jetzt aber ist im Christenthum eine tiefere Lösung geschehen; das Wort ist der reine Geist. Die tiefen Denker zu Alexandria haben die Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie begriffen, und ihr spekulativer Gedanke kam zu den abstrakten Ideen, welche ebenso der Grundinhalt der christlichen Religion sind. Diese philosophische Ausbildung ist nun an die Lehre der christlichen Religion übergegangen, denn jede Religion muß eine Lehre haben, und schon die Juden, wie z. B. Philo, hatten den hohen Geist der griechischen Philosophie aufgefaßt. Die Philosophie hatte bei den Heiden schon die Richtung genommen, daß die Ideen, welche man als die wahren erkannte, als Forderungen an die heidnische Religion gebracht wurden. Plato hatte die Mythologie gänzlich verworfen, und wurde mit seinen Anhängern des Atheismus angeklagt. Die Alexandriner dagegen versuchten in den griechischen Götterbildern eine spekulative Wahrheit aufzuweisen, und der Kaiser Julianus Apostata hat diese Seite dann wieder aufgenommen, indem er behauptete, die heidnischen Gottesdienste seyen mit der Vernünftigkeit eng verbunden. Die Heiden wurden gleichsam dazu gezwungen, auch ihre Götter nicht bloß als sinnliche Vorstellungen ansehen zu lassen, und so haben sie es versucht, dieselben zu vergeistigen. Auch ist soviel gewiß, daß die griechische Religion eine Vernunft enthält, denn die Substanz des Geistes ist die Vernunft und sein Erzeugniß muß

ein vernünftiges seyn: nur ist ein Unterschied, ob die Vernunft in der Religion explicirt, oder ob nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden sey. Wenn nun die Griechen ihre sinnlichen Götter so vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrerseits auch in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tiefern Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in der christlichen Religion durch die Philosophie hereingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seyen dem Christenthume fremd und gingen dasselbige nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig. Die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, hat es eine feste Wurzel in dem, was als unbestritten dasteht? Viele glauben genug gethan zu haben, wenn sie sagen, etwas sey neuplatonisch, um es aus dem Christenthume zu verweisen. Das Hauptfundament des Christenthums aber ist der Geist; „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten," sagt Christus, und von diesem muß man nothwendig ausgehen. Im nicäischen Koncilium wurde endlich (im Jahre 325 nach Chr. Geb.) ein festes Glaubensbekenntniß, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt: dieses Bekenntniß hatte zwar keine spekulative Gestalt, aber das Spekulative ist auf's Innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.*) sehen wir den Anfang einer tiefern Auffassung, der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Aeußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewußtseyn in äußerlicher Hinsicht aufzufassen ist, und zugleich zum tiefern Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung und befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen. Wenn wir so von dem

namentlich für die Seite des Selbstbewußtseyns der Menschen. Die Voraussetzung des religiösen Lebens nämlich ist, daß der Mensch eine geistige Natur sey, und um in dieses Leben einzugehen, muß der Mensch dazu fähig werden. Diese Fähigkeit ist die δύναμις für jene ἐνέργεια. Durch das Christenthum ist der Mensch wesentlich als Person bestimmt, und darin liegt, daß die Sklaverei seinem Geiste vollkommen entgegen und an und für sich aufgehoben ist. Denn der Mensch, seiner Bestimmung nach, ist ein Gegenstand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß alle Menschen seelig werden.

Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch unendlichen Werth, und eben dieser unendliche Werth hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf. — Das andere, zweite Princip ist die Innerlichkeit des Menschen in Beziehung auf das Zufällige. Die Menschheit hat diesen Boden freier Geistigkeit an und für sich, und von ihm aus hat alles Andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geist inwohnend und gegenwärtig seyn soll; dieser Boden ist die geistige Innerlichkeit, und wird der Ort der Entscheidung für alle Zufälligkeit: Hieraus folgt, daß, was wir früher bei den Griechen als Form der Sittlichkeit betrachteten, nicht mehr in derselben Bestimmung in der christlichen Welt seinen Standpunkt hat, denn jene Sittlichkeit ist die unreflektirte Gewohnheit, das christliche Princip ist aber, die für sich stehende Innerlichkeit, der Boden, auf dem das Wahrhafte aufwächst. Eine unreflektirte Sittlichkeit kann nunmehr gegen das Princip der subjektiven Freiheit nicht stattfinden. In Ansehung der partikularen Zwecke bestimmt der Mensch sich selber jetzt, und weiß sich als allgemeine Macht, alles Endlichen. Alles Besondere tritt gegen den geistigen Boden der Innerlichkeit zurück, welche sich nur gegen den göttlichen Geist aufhebt. Dadurch fällt aller Aberglaube der Orakel und des Vögelfluges fort; der Mensch ist als die un-

endliche Macht des Entschließens anerkannt. Diese beiden eben abgehandelten Principien sind es, welche dem Ansichseyn des Geistes jetzt zukommen. Der innere Ort hat einmal die Bestimmung Körper des religiösen Lebens zu bilden, Gottes Geiste sich angemessen zu machen, andererseits ist dieser Ort der Ausgangspunkt für das weltliche Verhältniß und die Aufgabe für die christliche Geschichte. Die fromme Bekehrung darf nicht im Innern des Gemüths bleiben, sondern muß zu einer wirklichen, gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte. Die Frömmigkeit des Gemüths schließt noch nicht in sich, daß der subjektive Wille, in seiner Beziehung nach Außen, dieser Frömmigkeit unterworfen sey, sondern wir sehen noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüthen, weil dieselbe als rechtlos und werthlos, von der Höhe der intelligibeln Welt herabbestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in der Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde. Für diese Verwirklichung ist kein Hinderniß mehr, denn die Verfassung jetziger Welt hat die Fähigkeit wahrhaft der Idee des Geistes angemessen zu werden. Doch ist dazu ein anderes Volk, oder andere Völker, die germanischen nämlich, nothwendig. Innerhalb des alten Roms selbst kann das Christenthum diesen seinen äußerlichen Boden nicht finden und ein Reich daraus gestalten.

## V. Die Feudalität und das Mittelalter.

Wenn die erste Periode des germanischen Welt glänzend mit einem mächtigen Reiche endet, so beginnt mit der zweiten die Reaktion der wilden ungebändigten Natur. Diese Reaktion ist zuerst die der besonderen Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreiches, welche sich in der Theilung des großen Reiches offenbart. Die zweite Reaktion ist die der In-

dividuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isoliren der Individuen, und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaktion verschwunden: Die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker geworden. So trat allmählig der Zustand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß sich dann zur Feudalverfassung systematisirt. Die dritte Reaktion ist die des weltlichen Princips überhaupt gegen die Geistlichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber diese ist dadurch selbst verweltlicht worden, und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlassen, von welchem Augenblicke an das Insichgehen des weltlichen Princips beginnt. Alle diese Verhältnisse und Reaktionen bilden die Geschichte der Feudalität, und der Kulminationspunkt dieser Periode sind die Kreuzzüge, denn mit ihnen entsteht eine allgemeine Schwankung, wodurch aber erst die Staaten zur innern und äußern Selbstständigkeit gelangen.

Die erste Reaktion ist die der besonderen Nationalität gegen die allgemeine fränkische Herrschaft. Es scheint zwar zunächst, daß das Frankenreich durch die Willkür der Könige getheilt worden ist; das andere Moment aber ist, daß diese Theilung populär war, und ebenso durch die Völker behauptet worden ist: sie war also nicht bloß ein Familienakt, der unklug erscheinen könnte, indem die Fürsten ihre eigene Macht dadurch geschwächt haben. Ludwig der Fromme, Sohn Carls des Großen, theilte das Reich unter seine drei Söhne. Später aber erhielt er aus einer zweiten Ehe noch einen Sohn, Karl den Kahlen. Da er auch diesem ein Erbtheil geben wollte, so entstanden große Kriege und Streitigkeiten mit den anderen Söhnen, welche des schon Erhaltenen beraubt werden sollten. Die Kriege hatten so zunächst ein individuelles Interesse, aber

die Nationen nehmen auch aus dem ihrigen heraus daran Antheil. Die westlichen Franken hatten sich bereits mit den Galliern identificirt, und von ihnen ging eine Reaktion gegen die deutschen Franken aus, so wie später eine von Italien gegen die Deutschen. Durch den Verduner Vertrag im Jahre 843 wurde zwar eine Theilung unter den Nachkommen Karls des Großen gemacht, aber dennoch wurde später das ganze fränkische Reich mit Ausnahme einiger Provinzen auf einen Augenblick unter Karl dem Dicken wieder vereinigt. Nur kurze Zeit indessen vermochte dieser schwache Fürst das große Reich zusammenzuhalten; es wurde in viele kleinere Reiche zersplittert, die sich selbstständig ausbildeten und erhielten: in das Königreich Italien, die beiden burgundischen Reiche, Hochburgund, wovon die Hauptstadt Genf war, und Niederburgund, nördlich bis an den Jura, südlich bis ans Mittelmeer; ferner das Königreich Lothringen, zwischen dem Rhein und der Maas, die Normandie u. a. m. Zwischen diesen Reichen war das eigentliche Frankreich eingeschlossen, im Osten von den Ardennen, im Westen von der Bretagne, im Norden von Brabant begrenzt. So beschränkt fand Hugo Capet das eigentliche Frankreich vor, als er den Thron bestieg. Ostfranken, Sachsen, Thüringen, Baiern, Schwaben blieb dem deutschen Reiche. Also zerfiel die Einheit der fränkischen Monarchie.

Auch die inneren fränkischen Einrichtungen verschwanden nach und nach gänzlich, besonders die Organisation der Kriegsmacht. Bald nach Karl dem Großen sehen wir von vielen Seiten her die Normannen Einfälle in England, Frankreich und Deutschland machen. In England regierten ursprünglich acht Dynastien angelsächsischer Könige, aber im Jahre 827 vereinigte Egbert sämmtliche Herrschaften in ein einziges Reich. Unter seinem Nachfolger machten die Dänen sehr häufig Einfälle und plünderten das Land aus. Tapfern Widerstand fanden sie erst unter Alfred dem Großen; aber der Dänenkönig Knut eroberte

später ganz England. Gleichzeitig waren die Einfälle der Normannen in Frankreich. Sie fuhren auf leichten Kähnen die Seine und Loire hinauf, plünderten die Städte, verheerten die Klöster, und zogen mit ihrer gemachten Beute davon; sie belagerten selbst Paris, und die karolingischen Könige mußten schimpflich den Frieden erkaufen. Ebenso verwüsteten sie die an der Elbe liegenden Städte, vom Rhein aus plünderten sie Aachen und Köln, und machten sich Lothringen zinsbar. Zwar ließ der Reichstag zu Worms 882 ein allgemeines Aufgebot an alle Unterthanen ergehen, dennoch mußte man sich aber zu einem schimpflichen Vergleiche bequemen. Diese Stürme kamen von Norden und Westen. Im Osten brachen die Magyaren herein. Mit Weib und Kindern zogen diese barbarischen Völker auf Wagen herum, und verwüsteten das ganze südliche Deutschland. Durch Baiern, Schwaben, die Schweiz gelangten sie sogar bis nach Italien. Von Süden her drängten die Sarazenen. Sicilien befand sich schon längst in ihren Händen, von da aus faßten sie festen Fuß in Italien, bedrohten Rom, das durch einen Vergleich sie von sich abwendete, und waren der Schrecken Piemonts und der Provence.

So rückten diese drei Völker in großen Massen von allen Seiten in das Reich ein, und stießen in ihren Verheerungszügen fast zusammen. Frankreich wurde von den Normannen bis an den Jura verwüstet; die Ungarn kommen bis nach der Schweiz, und die Saracenen bis nach Wallis. Denken wir an jene Organisation des Heerbannes, und betrachten wir dabei diesen traurigen Zustand, so müssen wir uns über die Wirkungslosigkeit aller dieser Einrichtungen verwundern, indem sie nun gerade am wirksamsten sich hätten zeigen sollen. Man könnte geneigt seyn, die ganze Organisation des fränkischen Reiches für eine leere Träumerei zu halten, dennoch hat sie bestanden, aber diese ganze Staatseinrichtung war nicht auf den Geist des Volkes gegründet, nicht lebendig in denselben eingegangen,

sondern nur ein äußerlich auferlegtes, eine apriorische Constitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die sogleich unterging, als sie nicht mehr durch die Gewalt aufrecht erhalten wurde.

Die zweite Reaktion, mit der wir es hier zu thun haben, ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht. Der Sinn für Gesetzlichkeit und Allgemeinheit ist durchaus nicht vorhanden, ist in den Völkern selbst nicht lebendig. Die Verpflichtungen jedes freien Bürgers, die Befugnisse des Richters, Recht zu sprechen, die des Gaugrafen, Gericht zu halten, das Interesse für die Gesetze, als solche, zeigen sich als unkräftig, sobald die starke Hand von Oben nicht mehr die Zügel straff hält. Die glänzende Staatsverwaltung Karls des Großen war spurlos verschwunden, und die nächste Folge davon war die allgemeine Schutzbedürftigkeit der Individuen. Eine gewisse Schutzbedürftigkeit ist sicherlich in jedem wohlorganisirten Staat: jeder Bürger kennt seine Rechte, und weiß auch, daß zur Sicherheit des Besitzes der gesellschaftliche Zustand überhaupt nothwendig ist. Barbaren kennen dieses Bedürfniß, einen Schutz am Andern zu haben, noch nicht: sie sehen es als eine Beschränkung ihrer Freiheit an, wenn ihre Rechte ihnen von Andern zugesichert werden sollen. So war also der Drang nach einer festen Organisation nicht vorhanden: diese Menschen mußten erst in den Zustand der Schutzlosigkeit versetzt werden, um das nothwendige Erscheinen des Staats zu empfinden. Die Staatsbildung fing wieder ganz von Vorne an: das Allgemeine hatte durchaus keine Lebendigkeit und Festigkeit in sich und im Volke, und seine Schwäche offenbarte sich darin, daß es den Individuen keinen Schutz zu geben vermochte, diese mußten daher selbst ihre Zuflucht zu Individuen nehmen, und wurden unter die Macht einiger Gewalthaber gestellt, welche aus der Auctorität, die früher dem Allgemeinen angehörte, einen Privatbesitz und eine persönliche Herrschaft bildeten. Die Grafen haben

als Staatsbeamten bei ihren Untergebenen keinen Gehorsam gefunden, aber eben so wenig verlangt, sondern nur für sich haben sie denselben gewollt. Sie haben die Gewalt des Staats für sich selbst genommen, und die ihnen verliehene Macht zu einem erblichen Besitz gemacht. So wie früher der König, oder andere hohe Personen, Lehen zur Belohnung an ihre Dienstmannen gaben, so gaben nun umgekehrt die Schwächeren und Aermeren den Mächtigeren ihr Besitzthum, um dadurch einen starken Schutz zu gewinnen. Die Aemter, die Verbindlichkeiten und Pflichten gegen den Staat hörten auf, dagegen trat ein Zustand der Abhängigkeit von wenigen Mächtigen ein, aus welchen eine große Tapferkeit hervorging, welche aber nicht für das Gemeinsame, sondern nur für das Einzelne stritt. Auch die Habsucht trieb zur Tapferkeit. In allen Gegenden entstanden Burgen, wurden Befestigungen aufgerichtet, und zwar zur Vertheidigung des Besitzes. Auf die eben angeführte Weise verschwand das Ganze in solchen Punkten der Einzelnheit, als welche hauptsächlich die Sitze der Bischöfe und Erzbischöfe zu nennen sind. Die Bisthümer hatten die Immunität von den Gerichten und aller Amtswirksamkeit erhalten; die Bischöfe hielten sich Vögte, und ließen denselben vom Kaiser die Gerechtigkeit übertragen, welche sonst die Grafen ausgeübt hatten. So gab es abgeschlossene geistliche Territorien, Gemeinden, die einem Heiligen angehörten (Weichbilder). Eben so bildeten sich später weltliche Herrschaften aus. Freie Leute blieben wenig übrig; nur Dienstleute, Vasallen und Oberherrn gab es. Die Gerichte selbst wurden jetzt von den Lehnsherrn gehalten, und die Vasallen waren berechtigt, bei Gericht zu sitzen.

Die kaiserliche Gewalt wurde im Ganzen für etwas Großes und Hohes ausgegeben: der Kaiser galt für das weltliche Oberhaupt der gesammten Christenheit; je größer aber diese Vorstellung war, desto weniger galt die Macht der Kaiser in der Wirklichkeit. Frankreich gewann außerordentlich dadurch,

daß es diese hohle Anmaßung von sich entfernt hielt, während in Deutschland das Fortschreiten der Bildung durch jene Scheingewalt gehemmt wurde. Die Könige und Kaiser waren nicht mehr Oberherrscher im Staate, sondern Fürsten, wie die andern, die ihnen hätten untergeben seyn sollen. Indem nun alles auf partikulare Herrschaft gegründet ist, so könnte man glauben, daß eine Fortbildung zum Staate sich nur so hätte machen können, daß jene partikularen Herrschaften zu einer amtlichen Verbindung übergegangen wären. Dazu wäre aber eine Uebermacht erforderlich gewesen, welche nicht vorhanden war, denn die Dynastien bestimmten selbst, in wiefern sie noch abhängig seyen vom Allgemeinen. Es gilt keine Macht des Gesetzes und des Rechts mehr, sondern nur die zufällige Gewalt, die eigensinnige Rohheit des partikularen Rechts, und diese strebt gegen die Gleichheit der Rechte und der Gesetze. Das Oberhaupt hat keine Macht vermöge wahrhafter Gesetze: die Dynastien haben gegen ihn nur die Verpflichtungen als Vasallen, und diese beruhen auf einem formellen Rechte, dem Lehnsrechte. Eine Ungleichheit der Rechte in der ganzen Zufälligkeit ist vorhanden, und aus dieser kann die Entwickelung der Monarchie nicht so geschehen, daß das Oberhaupt als solches die besonderen Gewalten unterdrückt hat, sondern es sind diese allmälig in ein Fürstenthum übergegangen, mit dem Fürstenthum des Oberhauptes vereinigt worden, und so hat sich die Macht des Königs und der Staaten geltend gemacht. Während nun das Band der Einheit noch nicht vorhanden war, haben sich die besonderen Länder für sich ausgebildet.

In Frankreich ging das Haus Karls des Großen wie das Chlodewigs durch die Schwäche der Regenten unter. Der letzte der Karolinger wurde gefangen genommen, und seine Herrschaft war zuletzt nur auf die kleine Herrschaft Laon beschränkt. Der mächtige Hugo Kapet, Herzog von Francien, wurde zum König ausgerufen. Der Titel König gab ihm jedoch keine wirkliche

Gewalt, denn seine Macht war nur auf seinen Besitz begründet. Später wurden die Könige durch Kauf, Heirath, Aussterben der Familie, Eigenthümer mehrerer Herrschaften, und man fing besonders an, sich an sie zu wenden, um vor den Gewaltthätigkeiten der Fürsten Schutz zu suchen. Die königliche Gewalt wurde in Frankreich früh erblich, weil die Lehnsherrschaften erblich waren, doch haben im Anfange die Könige noch die Vorsicht gebraucht, ihre Söhne bei ihren Lebzeiten krönen zu lassen. Frankreich war in viele Herrschaften getheilt: in das Herzogthum Guyenne, Grafschaft Flandern, Herzogthum Gascogne, Grafschaft Toulouse, Herzogthum Burgund; Lothringen hatte auch einige Zeit zu Frankreich gehört. Die Normandie war von den Königen von Frankreich den Normannen eingeräumt worden, um auf einige Zeit Ruhe vor ihnen zu haben. Von der Normandie aus, ging Herzog Wilhelm nach England hinüber, und eroberte dasselbe im Jahre 1066. Er führte hier ein durchweg ausgearbeitetes Lehnssystem ein, dessen Netz zum großen Theile heut England noch umgarnt. Auf diese Weise standen aber die Herzoge der Normandie mit einer großen Macht den schwachen Königen von Frankreich gegenüber. — Deutschland war aus den großen Herzogthümern Sachsen, Thüringen, Schwaben, Baiern, Kärnthen u. s. w. zusammengesetzt. Jedes dieser Herzogthümer zerfiel wieder ebenso in viele mehr oder weniger unabhängige Herrschaften. Mehrere Male hatte es den Anschein, als vereinigte der Kaiser mehrere Herzogthümer unter seiner unmittelbaren Herrschaft. Kaiser Heinrich III. war bei seiner Thronbesteigung Herr mehrerer großen Herzogthümer, aber er schwächte selbst seine Macht, indem er diese wieder an Andere verlieh. Deutschland bestand aus mehreren selbstständigen Ländern, und war dennoch von sich selbst ein Wahlreich: die Fürsten ließen sich das Recht nicht nehmen, ihr Oberhaupt selbst zu wählen; bei jeder Wahl machten sie neue einschränkende Bedingungen, so daß die kaiser-

liche Macht zum leeren Schatten herabsank. Indem aber Deutschland ein Wahlreich war, hatte es keinen festen Mittelpunkt und zerfiel um so leichter. — In Italien war dasselbe Verhältniß: die deutschen Kaiser hatten Ansprüche darauf, ihre Gewalt ging aber nur soweit, als sie sich durch unmittelbare Kriegsmacht verschafften, und als die italienischen Städte und der Adel in der Unterwerfung einen eigenen Nutzen sahen. Italien war wie Deutschland in viele größere und kleinere Herzogthümer, Grafschaften, Bisthümer und Herrschaften getheilt. Der Pabst vermochte äußerst wenig, weder im Norden, noch im Süden, welcher lange Zeit im Besitz der Griechen war, die späterhin von den Normannen vertrieben wurden. — Spanien kämpfte während des ganzen Mittelalters, theils sich behauptend, theils siegreich mit den Saracenen, bis diese endlich der konkreten Macht christlicher Gesittung unterlagen.

Alles Recht verschwand so vor der partikularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Gesetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck ist, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaktion, der wir oben Erwähnung thaten, ist die des weltlichen Princips gegen die Geistlichkeit, welche zwar im Anfange bändigt und erzieht, dann sich aber selbst veräußerlicht und verweltlicht. In der Kirche stellt sich nämlich der Widerspruch dar, daß der Geist, wenn auch vom Absoluten zeugend, dennoch auch zugleich endlich und existirender Geist als Intelligenz und Wille ist. Seine Endlichkeit beginnt damit in diesen Unterschied herauszutreten. Und hier fängt sogleich der Widerspruch und das Erscheinen der Entfremdung an. Diese Aeußerlichkeit des absoluten Inhalts bestimmt sich für das Bewußtseyn so, daß sie als sinnliches äußerliches Ding, als gemeine äußerliche Existenz vorkommt, und doch auch hier als Absolutes gelten soll. Die andere Form des Widerspruches betrifft das Verhältniß der Kirche als solcher. Der wahrhafte Geist existirt im Menschen, ist sein Geist, und die Gewißheit

dieser Identität mit dem Absoluten giebt sich das Individuum im Kultus, während die Kirche nur das Verhältniß einer Lehrerin und Anordnerin dieses Kultus besitzt. Aber andererseits blieb hier der geistliche Stand, wie die Brahmanen bei den Indern, im Besitze der Wahrheit, und dieser Besitz wird als ausschließender fixirt, so daß die Uebung allein nicht hinreichend ist, sondern nur eine äußerliche Weise, ein geistloser Besitztitel den Besitz als völlig und wirklich konstituirt. Diese äußerliche Weise ist die Priesterweihe, so daß die Konsekration wesentlich als sinnlich am Individuum haftet. Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, welche als eine äußerliche Existenz Besitzthümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichthum verachtet, oder verachten soll, eine Lüge ist.

Diese Widersprüche in der Kirche können nur entsprechend den Widersprüchen gefunden werden, die wir im Staate sehen. Wir haben oben von einem Kaiserthum gesprochen, das der Kirche zur Seite stehen und ihr weltlicher Arm seyn soll. Aber diese anerkannte Macht hat den Widerspruch in sich, daß dieses Kaiserthum eine leere Ehre ist, ohne Ernst für den Kaiser selbst, oder die, welche durch ihn ihre eifersüchtigen Zwecke erfüllen wollen, denn die Leidenschaft und Gewalt existiren für sich, unterworfen durch jene bloß allgemeine bleibende Vorstellung. Zweitens ist aber das Band an diesem vorgestellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkür des Gemüths anheimgestellt, welches keine objektiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber ist die Treue das Allerungetreueste. Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre punica fides, oder graeca fides zu nennen, denn diese Treue ist nur ihren Leidenschaften getreu, ungetreu aber dem Reich, dem Fürsten. Ein dritter Widerspruch ist der der Individuen in sich, der der Frömmigkeit, der schönsten und innigsten Andacht,

und dann der Barbarei der Intelligenz und des Willens. Es ist Kenntniß der allgemeinen Wahrheit da, und die ungebildetste, roheste Vorstellung über Weltliches und Geistiges vorhanden: grausames Wüthen der Leidenschaften und christliche Heiligkeit, welche allem Weltlichen entsagt, und ganz sich dem Heiligen weiht. So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Denn es bildet ein empörendes Schauspiel, die Gegensätze tiefen Aberglaubens und heiliger Frömmigkeit zusammengeschlossen zu sehen, und es bedarf erst des Begriffs der Sache, um diese Zeit zu rechtfertigen, denn nur dadurch kann man mit solchem Durchgang, mit solchem Entfremdetseyn sich versöhnen. Der Geist ist hier nur erst unmittelbar offenbar, und je tiefer die Wahrheit ist, zu der er sich an sich verhält, desto härter wird die Wirklichkeit dieses Verhältnisses, in welchem die Wahrheit nicht für sich, das Fürsichseyn nicht die Wahrheit ist.

Wir kommen nunmehr nach Darlegung dieser Grundzüge in die weitere Aufweisung ihres Inhalts.

In dem Zustande vollkommener Vereinzelung, wo durchaus nur die Gewalt des Machthabers galt, haben die Menschen zu keiner Ruhe kommen können, und gleichsam ein böses Gewissen hat die Christenheit durchschaudert. Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts verbreitete sich allgemein durch ganz Europa die Furcht vor dem herannahenden jüngsten Gericht, und der Glaube daran. Dieser Schauder treibt die Menschen zu den widersinnigsten Handlungen. Einige haben ihr ganzes Besitzthum der Kirche geschenkt, und ihr Leben in beständiger Buße hingebracht, die Meisten haben sich der Schwelgerei ergeben, und ihr Besitzthum verpraßt. Fast die Kirche allein gewann dabei an Reichthum durch Schenkungen und Vermächtnisse. — Nicht minder rafften um diese Zeit fürchterliche Hungersnöthe die Menschen dahin: auf den Märkten wurde öffentlich Menschen-

fleisch verkauft. In diesem Zustand war nichts als Rechtlosigkeit, Gewalt, Trug und List bei den Menschen anzutreffen. Am gräulichsten sah es in Italien, dem Mittelpunkte des Christenthums aus. Jede Tugend war dieser Zeit fremd, und so hatte virtus seine eigenthümliche Bedeutung verloren, es hieß im Gebrauch nichts Anderes als Gewalt und Zwang. In gleicher Verdorbenheit befand sich die Geistlichkeit: ihre eigenen Vögte hatten sich zu Herren auf den geistlichen Gütern gemacht, und daselbst nach ihrem eigenen Belieben gehaust, indem sie den Mönchen und Geistlichen nur einen sparsamen Unterhalt zukommen ließen. Klöster, welche keine Vögte annehmen wollten, wurden dazu gezwungen, indem die Herren der Herrschaft sich selbst oder ihre Söhne zu Vögten machen ließen. Nur Bischöfe und Aebte erhielten sich im Besitz, indem sie sich theils durch eigne Macht zu schützen wußten, theils durch ihren Anhang, da sie meist aus adelichen Familien waren.

Die Bisthümer waren weltliche Territorien, und somit auch zu Reichs- und Lehnsdiensten verpflichtet. Die Könige hatten die Bischöfe einzusetzen, und ihr Interesse erheischte es, daß diese Geistlichen ihnen unterthan seyen. Wer ein Bisthum wollte, hatte sich deshalb an den König zu wenden, und so wurde ein förmlicher Handel mit den Bisthümern und Abteien getrieben. Wucherer, welche dem Könige Geld vorstreckten, ließen sich dadurch entschädigen, und die schlechtesten Menschen kamen so in Besitz von geistlichen Stellen. Allerdings sollten die Geistlichen von der Gemeinde gewählt werden, und es gab wirklich immer mächtige Wahlberechtigte, aber diese zwang der König, seine Befehle anzuerkennen. Nicht besser ging es mit dem päbstlichen Stuhl: eine lange Reihe von Jahren hindurch besetzten ihn die Grafen von Tuskulum bei Rom entweder mit Mitgliedern ihrer Familie, oder mit solchen, an welche sie ihn für theures Geld verkauft hatten. Dieser Zustand wurde am Ende zu arg; daß sich Weltliche sowohl wie Geistliche von energischem Charakter

denselben widersetzten. Kaiser Heinrich III. machte dem Streite der Faktionen ein Ende, indem er selbst römische Päbste ernannte, die er, wenn sie auch vom römischen Adel gehaßt wurden, dennoch durch seine Auktorität hinreichend unterstützte. Durch Pabst Nikolaus II. wurde bestimmt, daß die Päbste von den Kardinälen gewählt werden sollten: da diese aber zum Theil aus herrschenden Familien waren, so treten bei der Wahl immer noch ängstliche Zwistigkeiten der Faktionen ein. Gregor VII. (schon als Kardinal Hildebrand berühmt) suchte nun die Unabhängigkeit der Kirche in diesem grauenvollen Zustande besonders durch zwei Maaßregeln zu sichern. Zuerst setzte er das Cölibat der Geistlichkeit durch. Schon von den frühesten Zeiten an hatte man nämlich dafür gehalten, daß es gut und angemessen wäre, wenn die Geistlichen nicht verheirathet wären. Doch melden die Geschichtsschreiber und Chronisten, daß dieser Aufforderung wenig Genüge geleistet wurde. Nikolaus II. hatte schon die verheiratheten Geistlichen für eine neue Sekte erklärt, Gregor VII. aber vollendete mit seltener Energie diese Maaßregel, indem er alle verheiratheten Geistlichen, und alle Laien, die bei diesen Messe hören würden, in den Bann that. Auf diese Weise wurde die Geistlichkeit auf sich angewiesen, und von der Sittlichkeit des Staates ausgeschlossen. — Die zweite Maaßregel war gegen die Simonie gerichtet, nämlich gegen den Verkauf, oder die willkürliche Besetzung der Bisthümer und des päbstlichen Stuhles selbst. Die geistlichen Stellen sollten fortan nur von den sie verdienenden Geistlichen besetzt werden, eine Bestimmung, welche die Geistlichen in großen Streit mit den weltlichen Herrschaften bringen mußte.

Diese zwei großen Maaßregeln sind es, durch welche Gregor die Kirche vom Zustande der Abhängigkeit und Gewaltthätigkeit befreien wollte. Gregor machte aber noch weitere Anforderungen an die weltliche Macht: es sollten nämlich alle Beneficien nur durch die Ordination der kirchlichen Obern dem Neueingesetzten

zufallen, und nur der Pabst sollte über das ungeheure Vermögen der Kirche zu disponiren haben. Die Kirche wollte als göttliche Macht die Herrschaft über die weltliche, von dem abstrakten Principe ausgehend, daß das Göttliche höher stehe, als das Weltliche. Der Kaiser mußte bei seiner Krönung, welche nur dem Pabste zukam, einen Eid leisten, daß er dem Pabste und der Kirche immer gehorsam seyn wolle. Viele Länder, wie Neapel, Portugall kamen in einen förmlichen Lehnszustand zum Pabste und zu der Kirche.

Die Kirche erhielt so eine selbstständige Stellung: die Bischöfe versammelten in den verschiedenen Ländern Synoden, und an diesen Zusammenberufungen hatte der Klerus einen fortdauernden Anhaltspunkt. Auf diese Weise kam die Kirche zum größten Einfluß in den weltlichen Angelegenheiten: sie maßte sich die Entscheidung über die Krone der Fürsten an, machte die Vermittlerin zwischen den Mächten in Krieg und Frieden. Die nähere Veranlassung, welche die Kirche zu einer Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten hatte, war die Ehe. Es kam nämlich oft vor, daß die Fürsten von ihren Gemahlinnen geschieden seyn wollten, und dazu bedurften sie der Erlaubniß der Kirche. Diese nahm nun die Gelegenheit wahr, auf ihre sonstigen Forderungen zu bestehen, und so ging sie weiter und wußte ihren Einfluß auf Alles auszudehnen. Auf ihr Geheiß wurde für gewisse Tage der Woche ein allgemeiner Waffenstillstand festgesetzt, an denen alle Fehden aufhören und Beleidigungen und Beschimpfungen nicht gerügt werden sollten. Durch die weltlichen Besitzungen kam aber die Kirche in ein ihr eigentlich fremdes Verhältniß zu den andern weltlichen Fürsten und Herren, sie bildete eine furchtbare weltliche Macht gegen dieselbe, und war zunächst so ein Mittelpunkt des Widerstandes gegen Gewaltthätigkeit und Willkür. Die Völker und die Herrscher erkannten sehr wohl, daß die Kirche bei dieser Einmischung weltliche Zwecke im Auge habe; man kam allmählig zu einer Verachtung des

Oberhauptes derselben, und in Italien imponirte die Auktorität des Pabstes am wenigsten; der Schrecken des Bannes vermochte nichts mehr über die italienischen Städte. Was so die Päbste an Land und Gütern und an direkter Herrschaft gewannen, verloren sie an Ansehen und Achtung.

Wir haben nun wesentlich die geistige Seite der Kirche, die Form ihrer Macht zu betrachten. Das Wesen des christlichen Princips ist schon früher entwickelt worden, es ist das Princip der Vermittelung. Der Mensch wird erst als geistiges Wesen wirklich, wenn er seine natürlichen Begierden überwindet. Diese Ueberwindung wird nur durch die Voraussetzung möglich, daß die menschliche und göttliche Natur an und für sich eins seyen, und daß der Mensch, insofern er Geist ist, auch die Wesentlichkeit und Substantialität hat, die dem Begriffe Gottes angehört. Die Vermittelung ist eben durch das Bewußtseyn dieser Einheit bedingt, und die Anschauung dieser Einheit ist dem Menschen in Christo gegeben worden. Die Hauptsache nun ist, daß der Mensch dieses Bewußtseyn ergreife, und daß es beständig in ihm geweckt werde. Dieß sollte in der Messe geschehen: in der Hostie wird Christus als gegenwärtig dargestellt, das Stückchen Brot, durch den Priester geweiht, ist der gegenwärtige Gott, der zur Anschauung kommt und ewig geopfert wird. Christus wird als ein Gegenwärtiges dargestellt, und in dieser Lehre liegt die falsche Bestimmung, indem nämlich die Hostie als ein äußerliches Ding verehrt wird. Mit Recht ging die lutherische Reformation besonders gegen diese Lehre. Luther stellte den großen Satz auf, daß die Hostie nur etwas sey und daß Christus nur empfangen werde im Glauben an ihn; außerdem sey die Hostie nur ein äußerliches Ding, das keinen größeren Werth habe, als jedes Andere. Der Katholik aber fällt vor der Hostie nieder, und so ist das Aeußerliche zu einem Heiligen gemacht. Das Heilige als Ding hat den Charakter der Aeußerlichkeit, und insofern ist

verdienten Qualen befreit werden könne nicht durch seine eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen, opera operata — Handlungen nicht des guten Willens, sondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden: als Messe hören, Büßungen anstellen, Gebete verrichten, Pilgern, Handlungen, die geistlos sind, den Geist stumpf machen, und die nicht allein das an sich tragen, daß sie äußerlich verrichtet werden, sondern die man noch dazu von Andern verrichten lassen kann. Man kann sich sogar von dem Ueberfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeschrieben werden, einige erkaufen, und man erlangt damit das Heil, das diese mit sich bringen. So ist eine vollkommene Verrückung alles dessen, was als gut und sittlich in der christlichen Kirche anerkannt wird, geschehen: nur äußerliche Forderungen werden an den Menschen gemacht, und diesen wird auf äußerliche Weise genügt. Das Verhältniß der absoluten Unfreiheit ist so in das Princip der Freiheit selbst hineingebracht.

Mit dieser Verkehrung hängt die absolute Trennung des geistigen und weltlichen Princips überhaupt zusammen. Das Göttliche in der Weltlichkeit und Wirklichkeit ist das Sittliche. Dieses ist nun aber als ein Nichtiges aufgestellt worden, und zwar in seinen wahrhaften drei Hauptpunkten.

Eine Sittlichkeit ist nämlich die der Liebe, der Empfindung in den ehelichen Verhältnissen. Die Ehe wurde nun zwar von der Kirche zu den Sakramenten gerechnet, trotz diesem Standpunkte aber degradirt, indem die Ehelosigkeit als das Heiligere gilt. Eine andere Sittlichkeit liegt in der Thätigkeit, in der Arbeit des Menschen für seine Subsistenz. Darin liegt seine Ehre, daß er in Rücksicht auf seine Bedürfnisse nur von seinem Fleiße, seinem Betragen und seinem Verstande abhänge. Diesem gegenüber wurde nun die Armuth, die Trägheit und Unthätigkeit als höher gestellt, und das Unsittliche so zum Heiligen geweiht. Ein drittes Moment der Sittlichkeit aber ist, daß der

christliche Gehorsam der gegen das Sittliche und Vernünftige sey, der Gehorsam gegen die Gesetze, die ich als die rechten weiß, nicht aber der blinde und unbedingte, der nicht weiß, was er thut, und ohne Bewußtseyn und Kenntniß in seinem Handeln herumtappt. Dieser letztere Gehorsam aber gerade galt als der Gott wohlgefälligste, wodurch aber die Obedienz der Unfreiheit, welche die Willkür der Kirche auferlegt, über den wahren Gehorsam der Freiheit gesetzt ist.

Also sind die drei Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams gerade das Umgekehrte dessen, was sie seyn sollten, und in ihnen ist alle Sittlichkeit degradirt worden. Die Kirche war keine geistige Gewalt mehr, sondern eine geistliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geistloses, willenloses, und einsichtsloses Verhältniß. Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläuftiges Bild die ganze Geschichte der Zeit giebt.

Wir haben nun die Kirche als Reaktion des Geistigen gegen die vorhandene Weltlichkeit gesehen, aber diese Reaktion ist in sich so beschaffen, daß sie das, wogegen sie reagirt, sich nur unterthänig macht, nicht aber dasselbe reformirt. Indem sich das Geistige durch ein Princip der Verrückung seines eigenen Inhalts die Gewalt erwirbt, konsolidirt sich auch eine weltliche Herrschaft, und erhebt sich zu einem Systematischen, dem Feudalsysteme. Da die Menschen nämlich durch ihre Isolirung auf individuelle Kraft und Macht reducirt sind, so wird jeder Punkt, auf welchem sie sich in der Weltlichkeit aufrecht erhalten, ein energischer. Wenn das Individuum auch nicht durch Gesetze, sondern nur durch seine eigene Kraftanstrengung geschützt ist, so ist doch eine allgemeine Lebendigkeit, Betriebsamkeit und Erregung vorhanden. Da die Menschen durch die Kirche der ewigen Seeligkeit gewiß sind, und dazu ihr nur geistig gehorsam zu seyn brauchen, so wird andererseits ihre Sucht nach weltlichem

Genuß um so größer, je weniger daraus für das geistige Heil irgend ein Schade entsteht, denn für alle Willkür, allen Frevel, alle Laster ertheilt die Kirche Ablaß, wenn er verlangt wird.

Vom eilften bis zum dreizehnten Jahrhundert entstand ein Drang, der sich auf vielfache Weise äußerte. Einerseits fingen die Gemeinden ungeheure Gotteshäuser zu erbauen an, Dome, errichtet zur Verherrlichung dessen, was geistig fertig war; andererseits tritt der große Seehandel der italienischen Städte auf, die in diesen Zeiten fast den ausschließlichen Handel besaßen. Die Wissenschaften begannen einigermaaßen wieder aufzuleben. Die Scholastik war im Schwunge, Rechtsschulen wurden zu Bologna, und an andern Orten gestiftet, ebenso medicinische. Allen diesen Schöpfungen liegt als Hauptbedingung die Entstehung und wachsende Bedeutung der Städte zu Grunde; ein Thema, das in neueren Zeiten sehr beliebt geworden ist. Für dieses Entstehen der Städte war ein großes Bedürfniß vorhanden. Wie die Kirche stellen sich die Städte nämlich als Reaktionen gegen die Gewaltthätigkeit des Feudalwesens, gegen dieses Unrecht, das sich als positives Recht setzte, dar. Es ist schon früher des Umstandes Erwähnung geschehen, daß die Gewaltigen Andere zwangen, Schutz bei ihnen zu suchen. Solche Schutzpunkte waren Burgen, Kirchen und Klöster, um welche herum sich die Schutzbedürftigen, die nunmehr Bürger, Schutzpflichtige der Burgherrn und Klöster wurden, versammelten. So bildete sich an vielen Orten ein festes Zusammenseyn. Aus den alten Römerzeiten hatten sich noch viele Städte und Kastelle in Italien, im südlichen Frankreich und in Deutschland am Rhein erhalten, welche anfänglich Municipalrechte hatten, späterhin aber dieselben unter der Herrschaft der herrschaftlichen Vögte verloren.

Aus dem Schutzverhältniß erwuchs jedoch nunmehr das Princip des freien Eigenthums, das heißt, aus der Unfreiheit die Freiheit. Die Dynasten oder adelichen Herren hatten eigentlich auch kein freies Eigenthum; sie hatten alle Gewalt über

ihre Untergebenen, zugleich waren sie aber auch Vasallen von Höheren und Mächtigeren, sie hatten Verpflichtungen gegen dieselben, die sie freilich nur, wenn sie gezwungen wurden, erfüllten. Die alten Germanen hatten nur von freiem Eigenthum gewußt, aber dieses Princip hatte sich zur vollkommenen Unfreiheit verkehrt, und jetzt erst erblicken wir wenige schwache Anfänge eines wiedererwachsenden Sinnes für Freiheit. Individuen, welche durch den Boden, den sie bebauten, einander nahe gebracht waren, bildeten unter sich eine Art von Bund, Konföderation und Konjuration. Sie kamen überein, für sich das zu seyn und zu leisten, was sie früher allein dem Herrn geleistet hatten. Die erste gemeinsame Unternehmung war, daß ein Thurm, in dem eine Glocke aufgehängt war, erbaut wurde: auf das Läuten der Glocke mußten sich alle einfinden, und die Bestimmung des Vereins war, auf diese Weise eine Art Miliz zu bilden. Der weitere Fortgang ist alsdann, daß sich eine Obrigkeit von Schöppen, Geschwornen, Konsule, die Errichtung einer gemeinschaftlichen Kasse, die Erhebung von Abgaben, Zöllen u. s. w. mit einemmale findet. Gräben und Mauern wurden als gemeinsame Schutzmittel gezogen, und dem Einzelnen wird verboten, besondere Befestigungen für sich zu haben. In solcher Gemeinsamkeit sind die Gewerbe, die sich vom Ackerbau unterscheiden, einheimisch. Die Gewerbtreibenden müssen bald einen nothwendigen Vorrang vor den Ackerbauern gewinnen, denn diese wurden mit Gewalt zur Arbeit getrieben; jene aber hatten eigene Thätigkeit, Fleiß und Interesse am Erwerb. Die Erlaubniß, ihre Arbeit zu verkaufen, und sich so etwas zu verdienen, mußten aber die Gewerbleute auch erst von dem Herrn einholen: sie mußten ihnen für diese Freiheit des Marktes eine gewisse Summe entrichten, und außerdem bekamen die Herrn auch immer einen Theil des Erworbenen. Diejenigen, welche eigene Häuser hatten, mußten einen beträchtlichen Erbzins dafür entrichten; von Allem, was ein- und ausging, erhoben die Herren große Zölle, und

für die zugestandene Sicherheit der Wege bekamen sie Geleitsgeld. Als späterhin diese Gemeinheiten erstarkten, wurden dem Herrn alle Rechte abgekauft, oder mit Gewalt abgenöthigt; die Städte erkauften sich allmählig die eigene Gerichtsbarkeit, und befreiten sich ebenso von allen Abgaben, Zöllen, Zinsen. Am längsten erhielt sich noch die Einrichtung, daß die Städte den Kaiser und sein ganzes Gefolge während seines Aufenthaltes verpflegen mußten, und auf eben die Weise die kleinen Dynasten. Das Gewerbe theilte sich später in Zünfte, wovon jede besondere Rechte und Verpflichtungen erhielt. Die Faktionen, welche sich bei der Wahl der Bischöfe und andern Gelegenheiten bildeten, haben den Städten sehr oft zu diesen Rechten verholfen. Wenn es nämlich oft geschah, daß zwei Bischöfe für einen gewählt wurden, so suchte jeder die Bürger in sein Interesse zu ziehen, indem er ihnen Privilegien und Befreiung von Abgaben zugestand. Späterhin treten auch manche Fehden mit der Geistlichkeit, den Bischöfen und Aebten ein. In einzelnen Städten erhielten sie sich als Herren, in andern blieben die Bürger Meister, und machten sich frei. So befreite sich z. B. Köln von seinem Bischof, Mainz jedoch nicht. Nach und nach erstarkten die Städte zu freien Republiken: in Italien, ganz besonders dann in den Niederlanden, in Deutschland, Frankreich. Sie treten bald in ein eigenthümliches Verhältniß zum Adel. Dieser vereinigte sich mit den Korporationen der Städte und machte selbst, wie z. B. in Bern, eine Zunft aus. Bald maaßte er sich in den Korporationen der Städte eine besondere Gewalt an und gelangte zur Herrschaft: die Bürger lehnten sich aber dagegen auf, und erlangten für sich die Regierung. Die reichen Bürger (populus crassus) schlossen nun den Adel aus. Wie dieser aber in Faktionen, besonders in Ghibellinen und Guelfen, wovon jene sich dem Kaiser, diese dem Pabste anschlossen, getheilt war, so zerfielen nun auch wiederum die Bürger in sich. Die siegende Faktion schloß die unterliegende von der Regierung aus. Der

patricische Adel, welcher im Gegensatz des Adels der Dynasten auftrat, entfernte das gemeine Volk von der Leitung des Staates, und machte es so nicht besser als der eigentliche Adel. Die Geschichte der Städte ist eine beständige Abwechselung von Verfassungen, je nachdem dieser Theil der Bürgerschaft oder jener, diese oder jene Faktion die Oberhand bekam. Ein Ausschuß von Bürgern wählte anfänglich die Magistratsperson, aber da bei diesen Wahlen immer die siegende Faktion stets den größten Einfluß hatte, so blieb, um unparteiische Beamte zu bekommen, kein anderes Mittel übrig, als daß man Fremde zu Richtern und Potestaten wählte. Häufig geschah es auch, daß die Städte fremde Fürsten zu Oberhäuptern erwählten und ihnen die Signoria übergaben. Aber alle diese Einrichtungen waren nur von kurzer Dauer; die Fürsten mißbrauchten bald ihre Oberherrschaft zu ehrgeizigen Planen und zur Befriedigung ihrer Leidenschaften, und wurden nach wenigen Jahren ihrer Herrschaft wiederum beraubt. — Die Geschichte der Städte bietet so einerseits in der Einzelheit der fürchterlichsten und schönsten Charaktere erstaunlich viel Interessantes dar, andererseits hindert die chronikenartige Abfassung dieser Geschichte bisweilen die genaue Einsicht in ihre Zustände.

Betrachten wir dieses unruhige und veränderliche Treiben im Innern der Städte, die fortwährenden Kämpfe der Faktionen, so erstaunen wir, wenn wir auf der andern Seite die Industrie, den Handel zu Land und zu Wasser in der höchsten Blüthe sehen. Es ist dasselbe Princip der Lebendigkeit, das, grade von dieser inneren Erregung ernährt, diese Erscheinung hervorbringt.

Wir haben jetzt die Kirche, die ihre Gewalt über alle Reiche ausdehnte, und die Städte, worin rechtlicher Zustand zuerst wieder begann, als die gegen die Fürsten und Dynasten reagirenden Mächte gesehen. Gegen diese beiden sich feststellenden Gewalten erfolgte nun eine Reaktion der Fürsten; der Kaiser erscheint jetzt im Kampfe gegen den Pabst und die Städte.

Der Kaiser wird vorgestellt als die Spitze der christlichen, das heißt der weltlichen Macht, die nun aber ebenso eine weltliche geworden war. Es entstanden langwierige Kämpfe in Deutschland und Italien unter der glänzenden Periode der Hohenstaufen. Individuen von großem Charakter behaupteten den Thron, wie Friedrich Barbarossa, in welchem sich die kaiserliche Macht in ihrer größten Herrlichkeit darstellte, und welcher durch seine Persönlichkeit auch die ihm untergebenen Fürsten an sich zu halten wußte. Aber diese Herrlichkeit war nur momentan; der Ehrgeiz trieb die deutschen Fürsten nach Italien, wo sie die Kaiserkrone und die eiserne Krone Italiens erringen wollten, aber wo ihre Macht sich zersplitterte und schwand. So glänzend die Geschichte der Hohenstaufen erscheint, so ist sie im Ganzen doch nur die große Tragödie des Mittelalters, und enthält den Kampf der Kaiser gegen den Pabst und die republikanische Freiheit der Städte, die sich in einer vollkommenen Unbändigkeit der Immoralität äußerte. Die Abgeordneten der italienischen Städte beschworen die Schlüsse des ronkalischen Reichstags, aber sie hielten sie nur so lange, als sie dazu gezwungen waren, die Verpflichtung hing nur von dem unmittelbaren Gefühle der Uebermacht ab.

Als Kaiser Friedrich I., wie man erzählt, die Abgeordneten der Städte fragte, ob sie die Friedensschlüsse nicht beschworen hätten, da sagten sie: Ja, aber nicht, daß wir sie halten wollen. In fast allen Kämpfen sind die Kaiser unterlegen; merkwürdig ist es, daß es ihnen nie einfiel, die Städte gegen die Dynasten zu unterstützen. Im Costnitzer Frieden (1183) mußte Friedrich I. ihnen die Selbstständigkeit so ziemlich einräumen, wenn er auch die Klausel hinzufügte, unbeschadet der Lehnspflichten gegen das deutsche Reich. — Von allgemeinem Interesse war lange Zeit hindurch der Investiturstreit zwischen den Kaisern und den Päbsten gewesen: er wurde am Ende im Jahre 1122 zwischen Heinrich V. und dem Pabste Kalixtus II. dahin entschieden, daß der Kaiser

mit dem Scepter, der Pabst aber mit Ring und Stab belehnen sollte; es sollten die Wahlen der Bischöfe durch die Kapitel in Gegenwart des Kaisers oder kaiserlichen Kommissarien geschehen; alsdann sollte der Kaiser den Bischof als weltlichen Lehnsträger mit den Temporalien belehnen, die geistliche Belehnung aber blieb dem Pabste vorbehalten. So wurde dieser langwierige Streit zwischen den weltlichen und geistlichen Fürsten beigelegt.

## VI. Die Kreuzzüge.

Bei allen diesen Gegensätzen und Entzweiungen der Christenheit schimmert dennoch eine Gemeinsamkeit durch: die weltliche und geistige Macht vereinen sich zu einem gemeinsamen Zweck nämlich zur Verbreitung des Christenthums und zur Bekämpfung der Feinde desselben; das Christenthum soll sich durch den weltlichen Arm ausbreiten und geltend machen. Die große geschichtliche Begebenheit, welche dieses verfolgte, sind die Kreuzzüge. Hier tritt die Christenheit mit den Waffen gegen ihre Feinde auf: diese waren theils Nichtchristen, theils wurden als solche auch die sogenannten Ketzer bezeichnet. Die Kämpfe waren hauptsächlich gegen die Saracenen in Spanien und im gelobten Lande gerichtet, dann aber auch gegen die slavischen Heiden in Osten und Nordosten von Europa, und gegen die Ketzer im südlichen Frankreich. Der Hauptkampf aber war gegen die Saracenen im gelobten Lande. Bei der sinnlichen Richtung der Christenheit auf das Aeußerliche, indem jeder fromme Christ nur in dem Besitz vieler Reliquien sein Glück suchte, war ihm bis jetzt noch das Höchste in dieser Art abgegangen. Von Christus selbst konnte es nicht, wie von den Heiligen, Reliquien geben, denn er war auferstanden. Zwar hatte man Reliquien von seinem Kreuze, die Hauptreliquie blieb aber das Land, das ihn geboren, das Zeuge seiner Herrlichkeit gewesen, und das er selbst betreten hatte, so wie das Grab Christi, welches schon immer das Ziel von vielen Tausenden von Pilgrimmen gewesen

war. Christus sagte zu den Jüngern: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich unter euch, und dieß ist wirkliche Gegenwart Christi in der Gemeinde. Die Kirche aber in damaliger Zeit, die eine durchaus äußerliche Richtung hatte, suchte die Gegenwart Christi auch nur im Aeußerlichen und zwar im gelobten Lande. Dieses höchste Gut sollte nun für das ganze Christenthum errungen werden. Eine unendliche Menge von Pilgern wallte schon seit langen Zeiten nach dem heiligen Grabe, um zur Gegenwart dieser heiligen, begnadigten Orte zu kommen. Aber diese Pilgrimschaften waren immer noch etwas Vereinzeltes, das Land selbst sollte zum Eigenthum der Christen werden, und alle wunderthätigen Bilder und Reliquien verschwanden in den Augen der Christen vor dieser höchsten Reliquie. Die Klagen der Pilger über Unterdrückung, welche ihnen von Seiten der Saracenen widerfuhren, waren zunächst die äußerliche Veranlassung der großen Vereinigung der Christenheit gegen die Saracenen: das Abendland zog gegen das Morgenland. Dieselbe Erscheinung bietet sich, wie zu seiner Zeit gesagt wurde, zwei Mal in der griechischen Geschichte dar. Einmal zogen die vereinten Griechen gegen Troja, ein anderes Mal unter Alexander zur Eroberung des persischen Reiches.

Wie in dem Zuge der Griechen nach Troja, so waren es auch jetzt lauter selbstständige Dynasten und Ritter, die gegen Morgen zogen, ohne nach einem gemeinsamen Plane geleitet zu seyn. Die Kreuzzüge fingen sogleich unmittelbar im Abendlande selbst an, viele Tausende von Juden wurden getödtet und geplündert, — und nach diesem fürchterlichen Anfange zog das Christenvolk aus. Der Mönch, Peter der Einsiedler aus Amiens, schritt mit einem ungeheuren Haufen von Gesindel voran. Der Zug ging in der größten Unordnung durch Ungarn, überall wurde geraubt und geplündert, der Haufen selbst aber schmolz sehr zusammen, und nur wenige erreichten Constantinopel. Denn

von Vernunftgründen konnte nicht die Rede seyn: die Menge glaubte, Gott würde sie unmittelbar führen und bewahren. Daß die Begeisterung die Völker fast zum Wahnwitz gebracht hatte, zeigt sich am Meisten darin, daß späterhin Schaaren von Kindern ihren Eltern entliefen und nach Marseille zogen, um sich dort nach dem gelobten Lande einschiffen zu lassen. Wenige kamen an, und die andern wurden von den Kaufleuten den Saracenen als Sklaven verkauft.

Endlich haben mit vieler Mühe und ungeheurem Verluste geordnetere Heere ihren Zweck erreicht: sie sehen sich im Besitz aller berühmten heiligen Orte, Bethlehems, Gethsemanes, Golgathas, ja des heiligen Grabes. In der ganzen Begebenheit, in allen Handlungen der Christen erschien dieser ungeheure Contrast, der überhaupt vorhanden war, daß von den größten Ausschweifungen und Gewaltthätigkeiten das Christenheer wieder zur höchsten Zerknirschung und Niederwerfung überging. Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems fielen die Christen am Grabe des Erlösers auf ihr Angesicht und richteten inbrünstige Gebete an ihn.

So kam die Christenheit in den Besitz des höchsten Guts. Es wurde ein Königreich Jerusalem gestiftet, und daselbst das ganze Lehnssystem eingeführt, welche Verfassung den Saracenen gegenüber sicherlich die schlechteste war, die man finden konnte. Ein anderes Kreuzheer hat im Jahre 1204 Konstantinopel erobert, und daselbst ein lateinisches Königreich gestiftet. Die Christenheit hatte nun ihr religiöses Bedürfniß befriedigt, sie konnte jetzt in der That ungehindert in die Fußtapfen des Heilandes treten. Ganze Schiffsladungen von Erde wurden aus dem gelobten Lande nach Europa gebracht. Das Schweißtuch Christi, das Kreuz Christi, endlich das Grab Christi wurden die höchsten Reliquien. Aber im Grabe liegt wahrhaft der eigentliche Punkt der Umkehrung, im Grabe ist es, wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht. Es ist am Grabe Christi

den Christen dasselbe geantwortet worden, als den Jüngern, welche daselbst den Leib desselben suchten: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden!" Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen machen sehen, daß das Unendliche als dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden, und das heilige Grab deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art: es war, daß nämlich für das Dieses, welches gesucht wurde, nur das subjektive Bewußtseyn und kein äußerliches Ding das natürliche Daseyn ist, daß das Dieses, als das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen, das geistige Fürsichseyn der Person ist. So gewinnt die Welt das Bewußtseyn, daß der Mensch das Dieses, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse: dadurch wird die Subjektivität absolut berechtigt, und hat an sich selbst die Bestimmung des Verhältnisses zum Göttlichen. Dieß aber war das absolute Resultat der Kreuzzüge. Von hier fängt dann die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbstständigkeit an; das Abendland hat vom Morgenlande am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen, und sein Princip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt.

Kreuzzüge anderer Art, mehr Eroberungskriege, die aber auch das Moment religiöser Bestimmung hatten, waren die Kämpfe in Spanien gegen die Saracenen auf der Halbinsel selbst. Die Christen waren von den Arabern auf einen Winkel beschränkt worden, wurden aber dadurch mächtig, daß die Saracenen in Spanien und Afrika in vielfachem Kampf begriffen waren, und unter sich selbst zerfielen. Die Spanier,

verbunden mit fränkischen Rittern, unternahmen häufige Züge gegen die Saracenen, und bei diesem Zusammentreffen der Christen mit dem Ritterthum des Orients, und mit seiner Freiheit und vollkommenen Unabhängigkeit der Seele, haben auch die Christen diese Freiheit angenommen. Das schönste Bild von dem Ritterthum des Mittelalters giebt Spanien, und der Held desselben ist der Cid. Im Morgenlande selbst haben die Europäer den Geist freier Ritterlichkeit in sich aufgenommen: der Muth, die Tapferkeit, die Großmuth eines Saladin mußten ihnen Bewunderung abgewinnen, und sie zur edlen Nacheiferung anspornen. — Mehrere Kreuzzüge, die nur mit Abscheu erfüllen können, wurden auch gegen das südliche Frankreich unternommen. Es hatte sich daselbst eine schöne Bildung entwickelt: durch die Troubadours war eine Freiheit der Sitte, ähnlich der unter den Hohenstaufenschen Kaisern in Deutschland, aufgeblüht, und nur mit dem Unterschiede, daß jene etwas Affektirtes in sich trug, diese aber innigerer Art war. Aber wie in Oberitalien, so hatten im südlichen Frankreich schwärmerische Vorstellungen von Reinigkeit Eingang gefunden; die Päbste ließen daher gegen dieses Land das Kreuz predigen. Der heilige Dominicus ging dahin, und zahlreiche Heere, die auf die fürchterlichste Weise Schuldige und Unschuldige beraubten und ermordeten, und das herrliche Land gänzlich verwüsteten.

Durch die Kreuzzüge vollendete die Kirche ihre Auktorität: sie hatte die Verrückung des göttlichen Geistes zu Stande gebracht, das Princip der geistlichen Freiheit dazu verkehrend. In den Kreuzzügen stand der Pabst an der Spitze der weltlichen Macht; der Kaiser erschien nur, wie die anderen Fürsten in untergeordneter Gestalt, und mußte dem Pabste, als dem sichtbaren Oberhaupte der Unternehmung, das Sprechen und das Handeln überlassen. Wir haben schon gesehen, wie die edlen Hohenstaufen dieser Gewalt entgegengetreten sind, welche, elastisch genug, jeden Widerstand beseitigte, und von keiner Aus-

keit opferten sich die Ritter für das Gemeinsame auf. So treten diese Orden aus dem Kreise des Vorhandenen aus, und waren ein Netz der Verbrüderung über ganz Europa. Aber auch diese Ritter sind zu den gewöhnlichen Interessen herabgesunken, und wurden in späterer Zeit mehr eine Versorgungsanstalt für den Adel überhaupt. Dem Tempelorden gab man sogar Schuld, daß er sich eine eigene Religion gebildet und angeregt vom orientalischen Geiste in seiner Glaubenslehre Christus geleugnet habe.

Eine weitere Richtung ist nun aber die auf die Wissenschaft. Die Ausbildung des Denken, des abstrakten Allgemeinen nahm ihren Anfang. Schon jene Verbrüderungen zu einem gemeinsamen Zwecke, dem die Glieder unterworfen sind, weisen darauf hin, daß ein Allgemeines zu gelten anfing, welches allmälig eben zum Gefühle seiner Kraft gelangte. Es wendete sich das Denken zunächst an die Theologie, welche nunmehr Philosophie unter dem Namen der scholastischen Theologie wurde. Denn die Philosophie und Theologie haben das Göttliche zum gemeinsamen Gegenstande, und wenn die Theologie der Kirche ein festgesetztes Dogma ist, so ist nun die Bewegung entstanden, diesen Inhalt für den Gedanken zu rechtfertigen. Der berühmte Scholastiker Anselmus sagt: „Wenn man zum Glauben gekommen ist, so ist es eine Nachläßigkeit sich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen." Das Denken war aber auf diese Weise nicht frei; denn der Inhalt war ein gegebener; diesen Inhalt zu beweisen war die Richtung der Philosophie. Aber das Denken führte auf eine Menge Bestimmungen, die nicht unmittelbar im Dogma ausgebildet waren, und in sofern die Kirche Nichts darüber gesetzt hatte, war es unerlaubt, dafür zu streiten. Wie Europa allgemein das Schauspiel von Ritterkämpfen, Fehden und Turnieren darbot, so war es jetzt auch der Schauplatz des Turnierens der Gedanken. Es ist nämlich unglaublich, wie weit

die abstrakten Formen des Denkens ausgeführt worden sind, und wie groß die Fertigkeit der Individuen war, sich darin zu bewegen. Die Philosophie hieß eine ancilla fidei, denn sie war dem festen Inhalt unterworfen; aber auch der Gegensatz des Denkens, des Glaubens mußte sich aufthun. — Wir sehen in dieser Zeit nach den Kreuzzügen auch schon Anfänge der Kunst, der Malerei; schon während derselben hatte sich eine eigenthümliche Poesie hervorgebracht. Der Geist, da er keine Befriedigung finden konnte, erzeugte sich durch die Phantasie schönere Gebilde und in einer ruhigeren freieren Weise, als sie die Wirklichkeit darbot.

## VII. Der Uebergang der Feudalherrschaft in die Monarchie.

Die vorangegangenen Richtungen waren theils subjektiver, theils theoretischer Art. Jetzt aber haben wir die praktischen Bewegungen im Staate näher zu betrachten. Der Fortschritt ist hier wesentlich negativ, und besteht im Brechen der subjektiven Willkür der Vereinzelung der Macht. Das Affirmative ist das Hervorgehen einer Obergewalt, die ein Gemeinsames ist, einer Staatsmacht als solcher, deren Angehörige gleiche Rechte erhalten, und worin der besondere Wille dem substantiellen Zweck unterworfen ist. Das ist der Fortschritt der Feudalherrschaft zur Monarchie. In der Feudalherrschaft gilt nur das Princip der Dynasten, und es sind nur Verpflichtungen der Persönlichkeit vorhanden. Die Untergebenen werden zu ihrer Pflicht entweder mit Gewalt gezwungen, oder durch Vergünstigungen dazu bewogen. Der Wille des Herrn ist nur persönliche Willkür, das monarchische Princip dagegen ist das Entgegengesetzte; es ist die Obergewalt über solche, die keine selbstständige Macht für ihre Willkür besitzen; die Obergewalt der Monarchie ist wesentlich eine Staatsgewalt, und hat in sich den substantiellen rechtlichen Zweck. Die Feudalherrschaft ist eine Polyarchie; es sind

lauter Herren und Knechte; in der Monarchie dagegen ist einer Herr und keiner Knecht, denn die Knechtschaft ist durch sie gebrochen, und in ihr gilt das Recht und das Gesetz, aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. In der Monarchie wird also die Willkür der Einzelnen unterdrückt, und ein Gesammtwesen der Herrschaft aufgestellt. Die Dynasten werden Staatsbeamte und bilden ein Staatswesen, das einen Zusammenhang in sich hat. Die Monarchie geht aus dem Feudalismus hervor, und trägt zunächst noch den Charakter desselben an sich: die Individuen, welche dem Oberhaupte nahe stehen, gehen aus ihrer Einzelberechtigung in Stände und Korporationen über, die Vasallen werden Stände; die Stände bilden Mächte im Gemeinwesen, und auf diese Weise kann die Macht des Herrschers keine bloß willkürliche mehr seyn. Es bedarf der Einwilligung der Stände und Korporationen, und will der Fürst diese haben, muß er nothwendig das Gerechte und Billige wollen.

Wir sehen jetzt eine Staatsbildung beginnen, während die Feudalherrschaft keine Staaten kennt. Der Uebergang von ihr zur Monarchie geschieht auf dreifache Weise:

1. indem der Lehnsherr Meister über seine unabhängigen Vasallen wird, indem er ihre partikulare Gewalt unterdrückt, so daß die Einzelnen nicht mehr als selbstständig gelten;
2. indem die Fürsten sich ganz vom Lehnsverhältniß frei machen, und selbst Landesherrn über einzelne Staaten werden, oder endlich
3. indem der oberste Lehnsherr auf eine wahrhaft friedliche Weise die besonderen Herrschaften mit seiner eigenen vereinigt, und so Herrscher über das Ganze wird.

Die geschichtlichen Uebergänge sind zwar nicht immer so rein, wie sie hier vorgestellt worden sind, oft kommen mehrere zugleich vor; aber der eine oder der andere bildet immer das Ueberwiegende. Die Hauptsache ist, daß für solche Staats-

bildung eine partikulare Nationalität erfordert wird, indem man eine bestimmte Nation seyn muß, um einen eigenthümlichen und unterschiedenen Staat vorzustellen.

Das Erste, was wir hier zu betrachten haben, ist das römische Kaiserreich, wozu Deuschland überhaupt und Italien gehört. Der Zusammenhang von Deutschland und Italien geht aus der Vorstellung des Kaiserreichs hervor: die weltliche Herrschaft sollte verbunden mit der geistlichen ein Ganzes ausmachen, aber diese Formation war immer mehr Kampf, als daß sie wirklich geschehen wäre. In Deutschland und Italien geschah der Uebergang vom Feudalverhältniß zur Monarchie, so daß das Feudalverhältniß gänzlich verdrängt wurde: die Vasallen wurden selbstständige Monarchen.

In Deutschland war schon immer eine große Verschiedenheit der Stämme gewesen, längs der Elbe hatten sich Wenden festgesetzt, in Oesterreich Slaven, Zechen u. s. w.; so daß kein solcher Zusammenhang wie in Frankreich sich machen konnte. Ein ähnliches Verhältniß war in Italien. Longobarden hatten sich da festgesetzt, während die Griechen noch das Exarchat inne hatten; in Unteritalien bildeten die Normannen ein eigenes Reich und die Saracenen behaupteten eine Zeit lang Sicilien. Nach dem Untergange der Hohenstaufen ist in Deutschland das allgemeine Zerfallen zur völligen Gewalt gekommen: es war Maxime der Kurfürsten, nur schwache Fürsten zu Kaiser zu wählen, ja sie haben die Kaiserwürde an Ausländer verkauft. So verschwand die Einheit des Staates der Sache nach. Es bildeten sich eine Menge Punkte, deren jeder ein Raubstaat war: das Feudalrecht ist zur förmlichen Räuberei übergegangen, und die mächtigen Fürsten haben sich zu Landesherrn konstituirt. Nach dem Interregnum wurde der Graf von Habsburg zum Kaiser gewählt, und das Habsburgische Geschlecht behauptete nun mit wenigen Zwischenräumen den Kaiserthron. Diese Kaiser waren darauf reducirt, sich eine Hausmacht an-

zuschaffen, da die Fürsten ihnen keine Staatsmacht einräumen wollten. — Jene vollkommene Anarchie wurde aber endlich durch Associationen für allgemeine Zwecke gebrochen. Kleinere Associationen waren schon die Städte selbst; jetzt aber bildeten sich Städtebündnisse im gemeinschaftlichen Interesse gegen die Räuberei: so der Hansebund im Norden, der rheinische Bund aus den Städten längs dem Rhein, der schwäbische Städtebund. Diese Bündnisse waren sämmtlich gegen die Dynasten gerichtet, und selbst Fürsten traten den Städten bei, um dem Fehdezustand entgegen zu arbeiten, und den allgemeinen Landfrieden herzustellen. Welcher Zustand aus der Feudalherrschaft hervorging, erhellt aus jener berüchtigten Association der Kriminaljustiz: es war eine Privatgerichtsbarkeit, welche unter dem Namen des Fehmgerichtes geschlossene Sitzungen hielt, besonders im nordöstlichen Deutschland war sie ansässig. Viele von den Bauern hatten sich in die Städte geflüchtet, oder sich als Freie in der Nähe der Städte angesiedelt (Pfahlbürger); aber in der Schweiz bildete sich eine Bauernverbrüderung; die Bauern von Ury, Schwyz und Unterwalden sollten unter kaiserlichen Vögten stehen, und diese Vogteien waren nicht Privateigenthum, sondern Reichsämter, aber die Habsburger suchten sie in Hauseigenthum zu verwandeln. Die Bauern gingen jedoch siegreich aus dem Kampfe gegen den Adel und dessen Anmaaßungen hervor. Ungeachtet des ungeheuren Vorzuges, den die Ritter in Ansehung der Bewaffnung vor den Bauern hatten, wurden sie besiegt. Es ist alsdann gegen jene Uebermacht der Bewaffnung noch ein anderes technisches Mittel gefunden worden, — das Schießpulver. Die Menschheit bedurfte seiner und alsobald war es da. Es war ein Hauptmittel zur Befreiung von der physischen Gewalt. Zwar hat man bedauert, daß nun der Tapferste und Edelste sein Leben wie jeder Andere ohne persönlichen Widerstand verliere, aber nur durch dieses Mittel konnte eine wahre Tapfer-

keit hervorgehen, eine Tapferkeit ohne Leidenschaft, ohne Rache, Zorn u. s. w. Mit vollkommener Ruhe geht nun der Krieger dem Tode entgegen, und opfert sich für das Allgemeine auf. Das ist aber die Tapferkeit gebildeter Nationen, die nur wesentlich in Gemeinschaft mit andern wirksam ist. Auch die Festigkeit der Burgen hat das Schießpulver gebrochen.

In Italien wiederholt sich, wie oben schon gesagt ist, dasselbe Schauspiel, das wir in Deuschland gesehen, daß nämlich die einzelnen Punkte zur Selbstständigkeit gelangt sind. Das Kriegführen wurde dort durch die Condottieri zu einem förmlichen Handwerk. Die Städte mußten auf ihr Gewerbe sehen, und nahmen deßhalb Söldner in Dienst, deren Häupter häufig Dynasten wurden; Verwirrung und Krieg war nicht minder wie in Deutschland vorhanden. In Florenz wurden die Medici, eine Familie von Kaufleuten, herrschend: ebenso war es auch mit den andern größten Städten Italiens; aber jene großen Städte unterwarfen sich wiederum eine Menge von kleineren und von Dynasten. Ebenso bildete sich ein päbstliches Gebiet. Auch hier hatten sich eine unzählige Menge von Dynasten unabhängig gemacht; nach und nach wurden sie sämmtlich der einen Herrschaft des Pabstes unterworfen. Wie zu dieser Unterwerfung im sittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, ersieht man aus der berühmten Schrift Machiavellis „der Fürst." Oft hat man dieses Buch als mit den Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen, aber in dem hohen Sinne der Nothwendigkeit einer Staatsbildung hat Machiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden sollen. Die einzelnen Herren und Herrschaften sollten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unserem Begriffe von Freiheit die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen giebt, nicht vereinigen können, weil zu ihnen die rücksichtsloseste Gewaltthätigkeit, alle Arten von

Betrug, Mord, u. s. w. gehörte, so müssen wir doch gestehen, daß die Dynasten, die niederzuwerfen waren, nur so angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugsame Gewissenlosigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren. Durch so elende Häupter wurde Italien zerrissen, unterdrückt und mit allen Gräueln angefüllt, bis sich nach und nach ein besserer Zustand bildete.

In Frankreich ist der umgekehrte Fall als in Deutschland und Italien eingetreten. Mehrere Jahrhunderte hindurch besaßen die Könige von Frankreich nur ein kleines Territorium, so daß viele der ihnen untergebenen Vasallen mächtiger als sie selbst waren. Der König von Frankreich wurde deßhalb auch vom Auslande geringgeschätzt; aber sehr vortheilhaft war es für die königliche Würde in Frankreich, daß sie als erblich festgesetzt war. Auch gewann sie dadurch Ansehen, daß die Korporationen und Städte von dem Könige ihre Berechtigungen und Privilegien bestätigen ließen, und die Berufungen an den obersten Lehnshof, den Pairshof aus zwölf Pairs bestehend, immer häufiger wurden. Philipp der Schöne berief im Jahre 1302 zum Erstenmal Repräsentanten der Städte zu Reichsversammlungen, und befestigte durch eine bessere Einrichtung des Gerichtswesens ganz außerordentlich seine Macht. Auch kam der König in das Ansehen, daß bei ihm vor den Unterdrückern Schutz zu suchen sey. Was aber dem Könige wesentlich auch bei den mächtigen Vasallen zu Ansehen verhalf, war seine sich vermehrende Hausmacht: auf mannigfaltige Weise, durch Beerbung, durch Heirath, durch Gewalt der Waffen u. s. w. waren die Könige in Besitz vieler Grafschaften und mehrerer Herzogthümer gekommen. Die Herzöge der Normandie waren jedoch Könige von England geworden, und es stand somit eine große Macht Frankreich gegenüber, welcher durch die Normandie das Innere geöffnet war. Ebenso blieben mächtige Herzogthümer übrig; aber der König war trotz dem ein Landesherr geworden: er

hatte eine Menge von Baronen und Städten unter sich, die seiner unmittelbaren Gerichtsbarkeit unterworfen waren, ja er hatte das Recht, seinen Städten Steuern aufzuerlegen. Die Barone und Städte erhoben sich alsdann zu Ständen. Wenn nämlich der König Geld brauchte und alle Mittel wie Steuern und gezwungene Kontributionen aller Art erschöpft waren, so wandte er sich an die Städte. Wenn sie auch auf diese Weise nicht direkt an der Gesetzgebung Theil nahmen, so bekamen sie dennoch eine Bedeutung und Macht im Staate, und so auch einen Einfluß auf die Gesetzgebung. Besonders auffallend ist es, daß die Könige von Frankreich erklärten, daß die leibeigenen Bauern für ein Geringes in ihrem Kronlande sich frei kaufen konnten. Auf diese Weise kamen die Könige von Frankreich sehr bald zu einer großen Macht, und die Blüthe der Naturpoesie durch die Troubadours, so wie die Ausbildung der scholastischen Theologie, deren eigentlicher Mittelpunkt Paris war, gaben Frankreich eine Bildung, welche es vor den übrigen europäischen Staaten voraus hatte, und welche demselben im Auslande Achtung verschaffte.

England wurde, wie schon bei Gelegenheit erwähnt worden ist, von Wilhelm dem Eroberer, Herzog der Normandie, unterworfen. Wilhelm führte daselbst die Lehnsherrschaft ein, und theilte das Königreich in Lehnsgüter, die er fast nur seinen Normannen verlieh. Er selbst behielt sich bedeutende Kronbesitzungen vor; die Vasallen waren verpflichtet in Krieg zu ziehen und bei Gericht zu sitzen; der König war Vormund der Minderjährigen unter seinen Vasallen: sie durften sich nur nach erhaltener Zustimmung verheirathen. Erst nach und nach kamen die Barone und die Städte zu einer Bedeutsamkeit. Besonders bei den Streitigkeiten und Kämpfen um den Thron erlangten sie ein großes Gewicht. Als der Druck und die Anforderungen von Seiten des Königs zu groß wurden, kam es zu Zwistigkeiten, selbst zum Kriege; die Barone zwangen den König

Johann, die magna charta, die Grundfischen der englischen Freiheit, das heißt, besonders der Privilegien des Adels, zu beschwören. Unter diesen Freiheiten stand das Eigenthumsrecht oben an: keinem Engländer sollte es ohne ein gerichtliches Urtheil von seines Gleichen genommen werden. Der König sollte ferner keine Steuern auflegen, ohne Zustimmung der Vasallen, Grafen und Barone; auch den Städten wurden ihre alten Gewohnheiten und Freiheiten bestätigt. Dennoch war der König immer noch sehr mächtig, wenn er Charakterstärke besaß: seine Krongüter verschafften ihm ein gehöriges Ansehen; später jedoch wurden dieselbigen nach und nach veräußert, verschenkt, so daß der König dazu kam vom Parlamente Subsidien zu empfangen.

Das Nähere und Geschichtliche, wie die Fürstenthümer dem Staate einverleibt worden sind, und die Mißverhältnisse und Kämpfe bei solchen Einverleibungen berühren wir hier nicht näher. Nur das ist noch zu sagen, daß die Könige, als sie durch die Schwächung der Lehnsverfassung zu einer größeren Macht gelangten, diese nun gegen einander im bloßen Interesse ihrer Herrschaft gebrauchten. So führten Frankreich und England hundertjährige Kriege gegen einander. Immer versuchten es die Könige nach Außen hin Eroberungen zu machen; die Städte, welche meist die Beschwerden und Auflagen zu tragen hatten, lehnten sich dawider auf, und die Könige räumten ihnen, um sie zu beschwichtigen, wichtige Vorrechte ein.

Bei allen diesen Mißhelligkeiten suchten die Päbste ihre Auctorität einwirken zu lassen, aber das Interesse der Staatsbildung war so fest, daß die Päbste mit ihrem eigenen Interesse einer absoluten Auktorität wenig dagegen vermochten. Die deutschen Kurfürsten, im Geschäft der Bildung eines Gemeinwesens begriffen, und im Gefühle ihres Rechtes und der Gerechtigkeit ihrer Sache, erklärten sich im Jahre 1338 öffentlich gegen die päbstliche Anmaaßung und behaupteten, sie

hätten in ihren Angelegenheiten die Zustimmung des Pabstes nicht nöthig. Ebenso hatte schon im Jahre 1302 bei einem Streite des Pabstes Bonifacius mit Philipp dem Schönen die Reichsversammlung, welche letzterer zusammenberufen hatte, gegen den Pabst gestritten. Denn die Staaten und Gemeinwesen waren zum Bewußtseyn gekommen, ein Selbstständiges zu seyn. — Mannigfache Ursachen hatten sich vereinigt, die päbstliche Auktorität zu schwächen: das große Schisma der Kirche, welches die Unfehlbarkeit des Pabstes in Zweifel setzte, traf mit den Schlüssen der Kirchenversammlung zu Kostnitz und Basel zusammen, die sich über den Pabst stellten, und deßhalb Päbste absetzten und ernannten. Viele Versuche gegen das System der Kirche haben das Bedürfniß einer Reformation sanktionirt. Arnold von Brescia, Wiklef, Huß bestritten mit Erfolg die päbstliche Statthalterschaft Christi und die groben Mißbräuche der Hierarchie. Diese Versuche waren jedoch immer nur etwas Partielles. Einerseits war die Zeit noch nicht reif dazu, andererseits haben jene Männer die Sache nicht in ihrem Mittelpunkte angegriffen, sondern sich, namentlich die beiden letztern, mehr auf die Gelehrsamkeit des Dogmas gewendet, was nicht so das Interesse des Volks erwecken konnte. — Mehr aber als dieß stand dem Principe der Kirche die beginnende Staatenbildung gegenüber: ein allgemeiner Zweck, ein in sich vollkommen Berechtigtes ist für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und diesem Zwecke der Gemeinschaftlichkeit hat sich der Wille, die Begierde, die Willkür des Einzelnen unterworfen. Die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemüthes ist so zerbrochen worden. Schon früher hatte freilich die Kirche durch die ihr zu Gebote stehende eiserne Ruthe der Zucht, durch die härteste Knechtschaft dieses Gemüth wankend gemacht, aber da das Christenthum wesentlich ein geistiges Princip enthält, so konnte es niemals zu indischer Dumpfheit gebracht werden. Es ist hiermit vielmehr nur der

Boden gereinigt worden, auf welchem das religiöse Princip Platz finden konnte, und den Menschen ist das Gefühl der wirklichen Versöhnung geworden. Diese Versöhnung wurde in der Wirklichkeit, im Staate nunmehr vollbracht, das Natürliche ist gefangen genommen worden, und der Mensch hat sich aus dem Mittelalter zu seiner Freiheit erhoben. Wir können aber nicht sowohl sagen, daß der Mensch aus der Knechtschaft befreit worden sey, als vielmehr durch die Knechtschaft. Denn die Rohheit, die Begierde, das Unrecht sind das Böse: der Mensch ist als in ihnen gefangen, der Sittlichkeit und Religiosität unfähig, und dieses gewaltthätige Wollen ist es, wovon die Zucht ihn befreit hat. Die Kirche hat den Kampf mit der rohen Sinnlichkeit durch die Schrecken der Hölle und die Waffen bestanden, denn nur durch das Mittel der eisernen Gewalt konnte jene bezähmt werden. Es wird in der Dogmatik ausgesprochen, daß diesen Kampf nothwendig jeder Mensch gemacht haben müsse, denn er ist von Natur böse, und erst durch seine innere Zerrissenheit hindurchgehend kommt er zur Gewißheit der Versöhnung. Wenn wir dieß einerseits zugeben, so muß andererseits doch gesagt werden, daß die Form des Kampfes sehr verändert ist, wenn die Grundlage eine andere und die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht wird. Der Weg der Qual ist als solcher hinweggefallen (er erscheint zwar auch noch später, aber in einer ganz anderen Gestalt), denn wie das Bewußtseyn erwacht ist, befindet sich der Mensch in dem Elemente eines sittlichen Zustandes. Der Moment der Negation ist freilich eine Nothwendiges im Menschen, aber er hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des inneren Kampfes. Daß dieses aber geschehen könne, erfordert und setzt voraus, daß der Zustand der Religiösität und Rechtlichkeit bereits vorhanden sey.

Wir befinden uns jetzt auf einem höheren Standpunkte: das Höhere und Wahrhafte ist nur im Gefühl der verwirklichten

Versöhnung vorhanden, und der Mensch ergeht sich in Thätigkeiten, die auf diesem Standpunkt nicht mehr fehlen können.

## VIII. Die neue Zeit.

Wir sind hiermit zu der dritten Periode des germanischen Reichs gekommen, und treten nunmehr in die Periode des Geistes, der sich als freien weiß, indem er das Wahrhafte, Ewige, an und für sich Allgemeine will. In dieser dritten Periode sind wieder drei Abtheilungen zu machen. Zuerst haben wir die Reformation als solche zu betrachten, die Alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröthe am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwickelung des Zustandes nach der Reformation und endlich die neueren Zeiten von dem Ende des vorigen Jahrhunderts an.

### Die Reformation.

Die nähere Veranlassung der Reformation ist hinlänglich bekannt. Es war der schaamlose und schmählige Handel der Ablaßkrämerei und die Sitte, das Böse und die Sünde durch Geld zu sühnen. Doch ist im Ganzen die Veranlassung gleichgültig, wenn die Sache an und für sich nothwendig ist, und wenn der Geist an sich fertig ist, so kann sie auf diese oder jene Weise in die Erscheinung treten.

Solche Begebenheit ist auch nicht an ein Individuum gebunden, wie hier z. B. an Luther, sondern die großen Individuen werden durch die Zeit selbst erzeugt. Das Ablaßgeld wurde zum Bau der Peterskirche verwendet (so hatte Athen das Geld seiner Bundesgenossen zu den herrlichsten Werken des Alterthums verbraucht) aber eben die Vollendung dieses Baues, den Michael Angelo mit seinem jüngsten Gericht geziert hat, führte das jüngste Gericht der Kirche selbst herbei. Nur die Innigkeit des deutschen Volkes war der Boden der

Reformation, und nur aus dieser Einfachheit und Schlichtheit konnte das große Werk hervorgehen. Während andere Nationen auf weltliche Herrschaft, Eroberungen und Entdeckungen aus waren, hat ein einfacher deutscher Mönch in seinem Geist die Vollendung gesucht und sie hervorgebracht.

In der einfachen lutherischen Lehre wird ausgesprochen, was schon früher gesagt worden ist, daß das Vermittelnde zwischen dem Menschen und dem Wesen seines Geistes, mit Gott — Christus nicht ein sinnliches Diesseits ist, sondern daß die Versöhnung nur im Glauben und im Genusse enthalten sey, denn der Proceß des Heils geht nur im Herzen und im Geiste vor. In dieser Lehre werden so alle diese Aeußerlichkeiten und die mannigfaltigen Formen und Zweige der Knechtschaft des Geistes abgethan. Der einfache Unterschied zwischen der lutherischen und katholischen Lehre liegt darin, daß gesagt wird: die Versöhnung kann nicht durch ein bloß äußerliches Ding, die Hostie vollbracht werden, sondern nur im Glauben, das ist, in der Richtung des Geistes darauf hin, und im Genusse, indem die Hostie zermalmt wird. Luther hat auch ganz Recht gehabt, daß er gegen die katholische und reformirte Kirche dieß Substantielle festgehalten hat (man hat dieß Beharren Luthers auf seiner Lehre gegen die reformirte Kirche oft als Eigensinn hart getadelt). Luther konnte aber der reformirten Kirche nicht zugeben, daß Christus ein bloßes Andenken, eine Erinnerung sey, sondern er stimmte darin vielmehr mit der katholischen Kirche überein, daß Christus ein Gegenwärtiges sey, aber im Glauben, im Geiste. Der Geist Christi erfülle wirklich das menschliche Herz, Christus sey also nicht bloß als historische Person zu nehmen, sondern der Mensch habe zu ihm ein **unmittelbares Verhältniß** im Geiste.

Indem das Individuum nun weiß, daß es mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, so fallen damit alle Verhältnisse der Aeußerlichkeit weg; es giebt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen

Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Heiligen, sondern der göttliche Geist des Menschen überhaupt ist fähig, das Göttliche zu wissen; es ist Freiheit der Einsicht und der Erkenntniß vorhanden: Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen. Damit fällt alles äußerliche Thun, das man die Werke nennt, fort, und diese stellen sich als etwas Geistloses heraus. Nur die Gewißheit des Verhältnisses zu einem Geistigen ist festzuhalten, die äußerlichen Geschichten, Wunder u. s. w. sind bei einem wahrhaften Glauben unwesentlich.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der Reformation, der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu seyn.

Die Reformation, welche sich zuerst ganz ruhig entwickelte, hat alsdann eine förmliche Trennung herbeigeführt. Luther dachte anfänglich selbst noch gar nicht daran, er verlangte Kirchenversammlungen und dergleichen; man darf den Protestanten nicht vorwerfen, gleich mit übertriebenen Forderungen aufgetreten zu seyn, und um sie davon zu überzeugen, hat man nur die officiellen Berichte und Darstellungen nachzulesen, die von Katholiken selbst, von der neuen Lehre gemacht worden sind. Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sich bald auf Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sondern zusammenhängende Institutionen, das Klosterleben, die weltliche Herrschaft der Bischöfe u. s. w.; es betraf nicht bloß einzelne Aussprüche des Papstes und der Koncilien, sondern die ganze Art und Weise dieser Aussprüche, nämlich die Auktorität der Kirche. Luther hat diese Auktorität verworfen und an ihre Stelle die Bibel und das Zeugniß des menschlichen Geistes gesetzt. Daß nun die Bibel selbst die Grundlage der christlichen Kirche geworden ist, bleibt von ungeheurer Wichtigkeit: Jeder soll sich nun selbst daraus belehren, Jeder sein Gewissen daraus bestimmen können. Hierin liegt eine große Veränderung der Principe: die ganze Auktorität der

Kirche, die ganze Entzweiung ist dadurch umgestoßen worden. Die Uebersetzung, welche Luther von der Bibel gemacht hat, ist eben von unschätzbarem Werthe für das deutsche Volk gewesen. Dieses hat dadurch ein Volksbuch erhalten, wie keine andere Nation der katholischen Welt ein solches hatte, denn diese hat wohl eine Unzahl von Gebetbüchlein, aber kein Grundbuch zur Belehrung. Trotz dem hat man in neueren Zeiten Streit deßhalb erhoben, ob es zweckmäßig sey, dem Volke die Bibel in Hand zu geben; die wenigen Nachtheile die dieses hat, werden doch bei Weitem von den ungeheuren Vortheilen überwogen; die äußerlichen Geschichten, die dem Herzen und Verstande anstößig seyn könnten, weiß der religiöse Sinn sehr wohl zu unterscheiden, und sich an das Substantielle haltend, überwindet er sie. Wenn auch endlich die Bücher, welche Volksbücher seyn sollten, nicht so oberflächlich wären, als sie es sind, so gehört zu einem Volksbuche doch nothwendig, daß es das Ansehen des einzigen habe. In Frankreich hat man sehr wohl das Bedürfniß eines Volksbuches gefühlt, es sind große Preise darauf gesetzt worden, aber aus dem eben angegebenen Grunde ist keines zu Stande gekommen. Daß es ein Volksbuch gebe, dazu ist vor allen Dingen noch nöthig, daß das Volk lesen könne, was in den katholischen Ländern wenig der Fall ist. Durch die Verläugnung der Auktorität der Kirche wurde die Scheidung nothwendig. Das tridentinische Koncilium setzte die Grundsätze der katholischen Kirche fest, und nach diesem Koncilium konnte von einer Vereinigung nicht mehr die Rede seyn. Die Kirchen wurden Parteien gegen einander, denn auch in Ansehung der weltlichen Ordnung trat ein auffallender Unterschied ein. In den nicht katholischen Ländern wurden die Klöster und Bisthümer aufgehoben und das Eigenthumsrecht derselben nicht anerkannt; der Unterricht wurde anders organisirt, die Fasten, die heiligen Tage abgeschafft. So war auch eine weltliche Reform in Ansehung des äußerlichen Zustandes: denn auch

gegen die weltliche Herrschaft empörte man sich an vielen Orten. Die Widertäufer verjagten in Münster den Bischof und richteten eine eigene Herrschaft ein, und die Bauern standen in Masse auf, um von dem Druck, der auf ihnen lastete, befreit zu werden. Auch auf die katholische Kirche hat die Reformation einen wesentlichen Einfluß gehabt: sie hat die Zügel fester angehalten, und hat das, was ihr am Meisten zur Schande gereichte, abgeschafft. Vieles, was außerhalb ihres Principes lag, und worin sie bisher unbefangen mitgegangen war, verwarf sie nun, sie trennte sich von der aufblühenden Wissenschaft, von der Philosophie und humanistischen Literatur, und hatte bald Gelegenheit ihren Widerwillen gegen Wissenschaftliches kund zu geben. Der berühmte Kopernikus hatte gefunden, daß die Erde und die Planeten sich um die Sonne drehen, aber gegen diesen Fortschritt erklärte sich die Kirche. Galiläi, der in einem Dialoge die Gründe für und wieder die neue Entdeckung des Kopernikus auseinander gelegt hatte, (allerdings so, daß er sich für dieselbe erklärte), mußte auf seinen Knien für dieses Verbrechen Abbitte thun. Die katholische Welt ist so in der Bildung zurückgeblieben, und in größte Dumpfheit versunken. — So ist die Trennung auch äußerlich konstituirt worden.

Eine Hauptfrage, welche jetzt zu beantworten ist, wäre: warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf einige Nationen beschränkt hat, und warum sie nicht die ganze katholische Welt durchdrang. Die Reformation ist in Deutschland aufgegangen und auch nur von den rein germanischen Völkern erfaßt worden, denn außer Deutschland setzte sie sich auch in Skandinavien und England fest. Die romanischen und slavischen Nationen haben sich aber fern davon gehalten. Selbst Süddeutschland hat die Reform nur theilweise aufgenommen, sowie überhaupt der Zustand daselbst ein gemischter war. In Schwaben, Franken und in den Rheinländern waren eine Menge von Klöstern und Bisthümern, so wie viele freie Reichs-

städte, und an diese Existenzen knüpfte sich die Aufnahme oder die Verwerfung der Reformation, denn es wurde vorhin schon bemerkt, daß die Reform zugleich eine ins politische Leben eingreifende Veränderung war. Ferner ist auch die Auktorität viel wichtiger als man zu glauben geneigt ist. Es giebt gewisse Voraussetzungen, die auf Auktorität angenommen worden, und so entschied auch bloß die Auktorität oft für und wider die Annahme der Reformation. In Oesterreich, in Baiern, in Böhmen hatte die Reformation schon große Fortschritte gemacht, und obgleich man sagt: wenn die Wahrheit einmal die Gemüther durchdrungen hat, so kann sie ihnen nicht wieder entrissen werden, so ist sie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch List oder Ueberredung unterdrückt worden.

Die slavischen Nationen waren ackerbauende. Dieses Verhältniß führt aber das von Herren und Knechten mit sich. Beim Ackerbau ist das Treiben der Natur überwiegend; menschliche Betriebsamkeit und subjektive Aktivität findet im Ganzen bei dieser Arbeit weniger statt. Die Slaven sind daher langsamer und schwerer zum Grundgefühl des subjektiven Selbsts, zum Bewußtseyn des Allgemeinen, zu dem, was wir früher Staatsmacht genannt haben, gekommen, und sie haben deßhalb auch nicht an der aufgehenden Freiheit Theil nehmen können. — Aber auch die romanischen Nationen, Italien, Spanien, Portugal und zum Theil auch Frankreich hat die Reformation nicht durchdrungen. Viel hat wohl die äußere Gewalt vermocht, doch darauf allein kann man sich nicht berufen, denn wenn der Geist einer Nation etwas verlangt, so bändigt ihn keine Gewalt; man kann auch von diesen Nationen nicht sagen, daß es ihnen an Bildung gefehlt habe, im Gegentheil, sie waren darin vielleicht den Deutschen voraus. Es lag vielmehr im Grundcharakter dieser Nationen, daß sie die Reformation nicht angenommen haben. Was ist aber dieses Eigenthümliche ihres Charakters, das ein Hinderniß der Freiheit des Geistes

gewesen ist? Die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes, die romanischen Nationen aber hatten dagegen den Grundcharakter der Entzweiung beibehalten: sie waren aus der Vermischung der römischen und germanischen Welt hervorgegangen, behielten aber dieses Heterogene immer noch in sich. Der Deutsche kann es nicht läugnen, daß die Franzosen, Italiener, Spanier mehr Charakterbestimmtheit besitzen, einen festen Zweck, (mag dieser nun auch eine fixe Vorstellung zum Gegenstande haben), mit vollkommenen Bewußtseyn und der größten Aufmerksamkeit verfolgen, einen Plan mit größter Besonnenheit durchführen und die größte Entschiedenheit in Ansehung bestimmter Zwecke beweisen. Noch auffallender ist die Verschiedenheit zwischen den Engländern und den romanischen Nationen. Der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im Besonderen, und fühlt sich um so mehr frei, je mehr das, was er thut oder thun kann, gegen den Verstand ist. Aber dann zeigt sich sogleich bei den romanischen Völkern, diese Trennung, das Festhalten eines Abstrakten, und damit nicht diese Totalität des Geistes, des Empfindens, die wir Gemüth heißen. Das Innerste ist bestimmten Interessen verfallen und nicht als ein Ganzes vorhanden: der Geist ist in diesem Bewußtseyn nicht sein eigen. Gehen wir von diesem Grundprincipe aus, so sehen wir, daß diese Nationen nicht das Bedürfniß gefühlt haben, die Totalität des Geistes zu befriedigen, weil eben der Geist bestimmten Interessen verfallen ist, und der Entzweiung überhaupt angehört.

Das weltliche und geistige Interesse ist jenen Nationen zweierlei: sie gehen ihren sinnlichen Bedürfnissen einerseits nach, und auf der andern Seite üben sie ihre religiösen Pflichten aus. Der Selbstwille, so von der Religion, und das Religiöse, vom Selbst des Menschen getrennt, ist das Entzweite, Unterworfene. Den Katholiken erscheinen daher die Protestanten als etwas Pedantisches, als etwas Trauriges, kleinlich Moralisches; sie

verfolgen ruhig ihre weltlichen Zwecke und lassen ihre religiöse Ansicht nicht hinzukommen, und ebenso wird das Religiöse äußerlich für sich abgethan.

Es ist schon oben von dem Verhältniß der neuen Kirche zur Weltlichkeit gesprochen worden, und jetzt ist nur noch das Nähere anzugeben.

Der Geist hat die Versöhnung in sich selbst zu vollbringen, sein Selbst muß in dieselbe eingehn, und zu dieser Versöhnung und Religiosität tritt nun auch die sittliche Seite hinzu. Das Göttliche hört auf, die fixe Vorstellung eines Jenseits zu haben. Es wird gewußt, daß das Sittliche und Rechte, das Göttliche und das Gebot Gottes sind, und daß es dem Inhalte nach, kein Höheres, Heiligeres giebt. Daraus folgt, daß die Ehe nicht mehr die Ehelosigkeit über sich hat. Luther hat eine Frau genommen, um zu zeigen, daß er die Ehe achte, die Verläumdungen, die ihm daraus entstehen würden, nicht fürchtend. Es verschwindet nun wesentlich auch das äußere Verhältniß der Laien und Geistlichen. Der Mensch tritt in der Gemeinsamkeit, in der sittlichen Beziehung der Gesellschaft auf, denn wie die Janitscharen, getrennt aus der sittlichen Gesellschaft, die Grundlage der türkischen Gesellschaft ausmachten, so waren die Mönche das stehende Heer des Pabstes. — Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, daß der Mensch in der Abhängigkeit durch Thätigkeit und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Die Industrie, die Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden, und die Hindernisse sind verschwunden die ihnen von Seiten der Kirche entgegengesetzt wurden.

Die Kirche nämlich hatte es für eine Sünde erklärt, Geld gegen Interessen auszuleihen: die Nothwendigkeit der Sache aber, führte gerade zum Gegentheil. Die Lombarden (daher auch der französische Ausdruck lombard für Leihhaus) und besonders die Mediceer haben den Namen Fürsten in ganz Europa

Geld vorgestreckt. — Das dritte Moment der Heiligkeit in der katholischen Kirche, der blinde Gehorsam ist ebenso aufgehoben worden. Es wurde jetzt der Gehorsam gegen die Staatsgesetze als die Vernunft des Wollens und des Thuns zum Principe gemacht. In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen. Der Mensch hat selbst ein Gewissen, und daher frei zu gehorchen. Damit ist die Möglichkeit einer Entwicklung und Einführung der Vernunft und Freiheit gesetzt, und was die Vernunft ist, das sind nun auch die göttlichen Gebote. Die Fürsten können zwar immer noch schlecht seyn, aber sie werden nicht mehr dazu von Seiten des religiösen Gewissens berechtigt und aufgefordert. In der katholischen Kirche dagegen, kann das Gewissen sehr wohl den Staatsgesetzen entgegengesetzt werden. Königsmorde, Staatsverschwörungen und dergleichen sind von den Priestern oft unterstützt und ausgeführt worden. — Die Gesetze der Freiheit haben sich nun noch zu einem System von dem, was an und für sich recht ist, ausbilden müssen. Der Geist tritt nach der Reformation nicht gleich in dieser Vollendung auf, denn sie beschränkt sich zunächst auf unmittelbare Veränderungen, wie z. B. das Aufheben der Klöster, Bisthümer u. s. w. Die Versöhnung Gottes mit der Welt war zunächst noch in abstrakter Form, noch nicht zu einem System der sittlichen Weltlichkeit entwickelt. Ueber die Erscheinung dieser abstrakten Form ist noch Einiges zu sagen. Die Versöhnung soll zunächst im Subjekte als solchem vorgehen, das Subjekt soll sich dessen versichern, daß der göttliche Geist in ihm wohne und daß es in ihm zum Durchbruch der göttlichen Gnade gekommen ist. Der Mensch ist nicht von Natur wie er seyn soll; er kommt erst durch den Proceß der Umbildung zur Wahrheit. Dieß ist eben das Allgemeine und Spekulative, daß das menschliche Herz nicht ist, was es seyn soll. Es ist nun verlangt worden, daß das Subjekt dessen, was es an sich ist, sich bewußt werde, das heißt,

geklagte Person aus Schwäche bei der Tortur in Ohnmacht verfiel, so hieß es, der Teufel gebe ihr einen Schlag; bekam sie Krämpfe, so sagte man, der Teufel lache aus ihr u. dgl. m. Wie eine epidemische Krankheit haben sich diese Verfolgungen über Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland verbreitet.

Der ernste Einspruch aufgeklärter Männer, als Spee's und Anderer, bewirkte schon sehr viel. Mit dem größten Erfolg widersetzte sich aber zuerst Thomasius, Professor zu Halle diesem durchgreifenden Aberglauben. Die ganze Erscheinung ist an und für sich höchst wunderbar, wenn wir bemerken, wie es noch gar nicht lange ist, daß wir aus dieser furchtbaren Barbarei heraus sind (noch im Jahre 1780 wurde zu Glarus in der Schweiz eine Hexe öffentlich verbrannt). Bei den Katholiken war die Verfolgung eben sowohl gegen die Ketzer als gegen die Hexen gerichtet; beides war ungefähr in eine Kategorie gestellt: der Unglauben der Ketzer galt ebenso schlechthin für das Böse.

Von dieser abstrakten Form der Innerlichkeit abgehend, haben wir jetzt die weltliche Seite zu betrachten, die Staatsbildung und das Aufgehen ins Allgemeine, die Befreiung im Gedanken. Dieß ist das andere und wesentliche Moment.

## Die Aufklärung und Revolution.

In der protestantischen Kirche ist das Princip der Innerlichkeit und der Befriedigung in sich selbst aufgegangen, und dieselbe Beschäftigung mit der Innerlichkeit des Geistes mußte auch in der katholischen Kirche Eingang finden. Durch die Jesuiten kam eine Dialektik auf, wodurch alles Besondere wankend gemacht wurde, so daß am Ende für das Bewußtseyn nichts als die Form der Allgemeinheit übrig blieb. Dieses Denken ist jetzt das Panier, welches überall die Völker versammelt hat, denn es enthält zugleich die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Aeußerliche mit der

Anforderung geht, daß es dieselbe Vernunft in sich habe, als das Subjekt. Das Denken ist einerseits das ganz abstrakt Allgemeine, andererseits ist es als das Ich, in der vollkommenen Abstraktion aller Besonderheit, das schlechthin Gegenwärtige. Die Form der Allgemeinheit liegt in mir: was mir Gegenstand des Denkens ist, muß in dieser Form seyn. Indem ich denke, muß ich den Gegenstand zur Allgemeinheit erheben, und ebenso muß er ein Präsentes seyn. Das ist schlechthin die absolute Freiheit, sie läßt den Gegenstand frei, denn das Denken ist seiner Sache gewiß. Das praktische Interesse gebraucht die Gegenstände, verzehrt sie: das theoretische betrachtet sie mit der Sicherheit, daß sie an sich nichts Verschiedenes sind. — Also: die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken; es ist in sich frei, indem es das Allgemeine, das sich nur zu sich verhält, zum Inhalte hat. Der Mensch ist nicht frei, insofern er nicht denkt, denn er verhält sich dann zu einem Anderen und ist bei diesem. Dieses Erfassen enthält unmittelbar die Versöhnung: Ich, das schlechthin Allgemeine, dem das Besondere subsumirt ist.

Das **Denken** ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist; der Geist erkennt, daß die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müsse, denn Gott hat sie vernünftig geschaffen. Es ist nun ein allgemeines Interesse, die gegenwärtige Welt zu betrachten und kennen zu lernen, entstanden. Das Allgemeine in der Natur sind die Arten, die Gattungen, die Kraft, die Schwere, reducirt auf ihre Erscheinungen u. s. w. Es ist also die **Erfahrung** die Wissenschaft der Welt geworden, denn die Erfahrung ist einerseits die Wahrnehmung, dann aber auch das Gesetz. In den rein germanischen Nationen ist das Bewußtseyn des Geistes aufgegangen, in den romanischen wurde zuerst die Abstraktion erfaßt. Es war für die Menschen, als habe Gott jetzt erst die Sonne, den Mond, die Gestirne, die Pflanzen und Thiere geschaffen, als ob die Gesetze jetzt erst bestimmt worden wären, denn nun erst haben die Menschen ein

Interesse daran gehabt, als sie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten. Mit den Naturgesetzen ist man dem ungeheuren Aberglauben der Zeit entgegengetreten, sowie allen Vorstellungen von fremden gewaltigen Mächten, über die man nur durch Magie siegreich werden könne. Die Menschen haben überall ebenso gesagt, und zwar Katholiken nicht minder wie Protestanten. Das Aeußerliche, woran die Kirche das Höhere knüpfen will, ist eben nur äußerlich: die Hostie ist nur Teig, die Relique nur Knochen. Gegen den Glauben auf Autorität ist die Herrschaft des Subjekts durch sich selbst gesetzt worden, und die Naturgesetze wurden als das einzig Verbindende des Aeußerlichen mit Aeußerlichem anerkannt. So wurde allen Wundern widersprochen. Auch auf die geistige Seite hat sich dann das Denken gerichtet: man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem geprüften Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als entferntes Gebot Gottes angesehen wurde. Zuerst hat man aus der Erfahrung empirisch beobachtet (wie Grotius); dann hat man als Quelle des Vorhandenen die Triebe der Menschen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, angesehen. Das Staatsrecht wurde ebenso nach allgemeinen Bestimmungen gefaßt. Friedrich der Große zeichnete sich dadurch aus, daß er immer das Beste seines Staates, als das letzte Princip, im Auge hatte: alle herkömmlichen Rechte, die noch auf privatrechtliche Weise galten, verloren ihre Gültigkeit, indem sie dem allgemeinen Besten untergeordnet wurden.

Die Gesetze der Natur und des Rechts hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieser Gesetze. Von Frankreich kam sie nach Deutschland herüber, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben: er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sey, müsse in ihm selber vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig

werden müsse, ist von Luther angenommen worden ein Gegebenes zu seyn, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt ist das Princip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sey, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund Alles zurückgeführt werden müsse. Mit diesem Principe der Freiheit gehen wir zum letzten Stadium der Welthistorie, zur Geschichte unserer Tage.

Empfindung und Triebe bringen nur etwas Vorübergehendes hervor: was recht und sittlich seyn soll, muß auch im Willen begründet seyn, aber in dem an sich allgemeinen Willen. Man muß nun aber wissen, was der Wille ist, denn die Triebe gehören auch dem Wollen an; sie sind aber ein bestimmtes Wollen und können so in Gegensatz mit einander kommen: sie sind selbst Principien, aber untergeordnete. Die Frage ist eben, welches ist das letzte Princip, das nicht untergeordnet ist und nicht besonders. Das Nichtbesondere ist der Wille an und für sich, und dieser Wille, indem er ein nicht besonderer ist, will nur sich selbst. Der Wille, der nur um des Willens ist, ist der reine freie Wille. Dieses Princip ist nun im Denken erfaßt worden, und der Wille, der sich will, der freie Wille wurde als das Innerste, Letzte erkannt, als die substantielle Grundlage alles Rechts. Der Wille will ein Seyendes produciren: in seiner Reinheit ist er aber dasselbe Allgemeine als Denken. Dieses Princip wurde in Frankreich durch Rousseau aufgestellt. Der Mensch ist Wille, und nur insofern ist er frei, als er will, was sein Wille ist. Diese theoretische Vernunft machte sich dann auch in Deutschland geltend. Hier wurde gesagt: der reelle Wille sey die Vernunft des Willens, der Mensch solle nur seine Freiheit wollen, er soll die Pflicht, das Recht nur um der Pflicht und des Rechts willen thun. In meinem Willen ist nichts Fremdes, nichts kann mir dagegen als Auktorität aufgestellt werden, in meinem Willen bin ich am reinsten zurückgezogen. Man könnte fragen, warum ist die Freiheit zunächst

in dieser abstrakten Form aufgefaßt worden? Indem die Vernunft sich erfaßt, so ist das erste, was sie erfaßt, die unmittelbare Form, das ist die Form der Abstraktion. Der Mensch zur Selbstständigkeit der Vernunft gekommen hat sie zuerst in dieser Einfachheit aufgenommen.

Es entsteht hier wieder eine andere Frage: warum sind die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen, wogegen die Deutschen beim Theoretischen stehen blieben und sich mit demselben begnügten. Man könnte sagen: die Franzosen sind Hitzköpfe (ils ont la tête près du bonnet); der Grund liegt aber tiefer. Dem formellen Princip nämlich steht die konkrete Wirklichkeit gegenüber. Die Deutschen haben sich nur ruhig dabei verhalten können, indem sie in der Wirklichkeit versöhnt waren. Dabei ist wohl zu bemerken, daß nur die Protestanten zur Beruhigung über die rechtliche und sittliche Wirklichkeit gekommen seyn konnten. In Deutschland war die Aufklärung auf Seiten der Theologie: in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche. In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon Alles durch die Reformation gebessert worden, jene verderblichen Institutionen der Ehelosigkeit, der Armuth und Faulheit waren schon abgeschafft, es war nicht mehr dieses unsägliche Unrecht, nicht diese Forderungen der blinden Knechtschaft des Geistes vorhanden. Das Königthum sollte nicht mehr ein absolut göttliches seyn, wie dieß in Frankreich durch die Salbung der Könige ausgedrückt war, sondern es war legitim, insofern das Wohl des Landes dasselbe erforderte. So war das Princip des Denkens schon soweit versöhnt; auch hatte die protestantische Welt in ihr das Bewußtseyn, daß zur weiteren Ausbildung des Rechts die Quelle vorhanden sey, und zwar in dem Principe der Versöhnung, welches seine absolute Auktorisation als Princip der Religion schon erhalten hatte.

In dem Principe des freien Willens ist das Wesen, daß der Wille wahrhaft sey, denn ich kann in den Satz: ich will,

weil ich will, Alles legen, mich darin festhalten, und selbst das Gute dagegen hintenansetzen. Es ist hiermit ein reines Gedankenprincip für den Staat gefunden worden, das kein Princip der Meinung und der Frömmigkeit ist. Diese ungeheure Entdeckung, dieses letzte Bewußtseyn des Tiefsten ist gemacht worden. Zunächst ist das Princip inhaltslos und der Stoff zu demselben mußte in den natürlichen Trieben gefunden werden. Aber das Bewußtseyn des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden. Man hat gesagt, die französische Revolution sey von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie Weltweisheit genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Nur ist das Princip des freien Willens im Aeußeren festgehalten worden und nicht auch zum Konkreten fortgegangen.

Das Princip der Freiheit des Willens nämlich hat sich zunächst gegen das vorhandene Recht geltend gemacht. Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Klasse. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit stellt das Gemälde der ungeheuersten Verdorbenheit dar. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Ueppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Man sah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet würden. Die Regierung wollte aber durch Umbildung der Verhältnisse nicht ihrer Verlegenheit

aus dem Begriffe des Rechts heraus zu verfolgen. Es wurden zunächst nur die ganz abstrakt philosophischen Grundsätze aufgestellt: auf Gesinnung und Religion wurde gar nicht gerechnet. Die erste Verfassung in Frankreich enthielt die absoluten Rechtsprincipien in sich: an der Spitze des Staates sollte der Monarch stehen, dem mit seinen Ministern die Ausübung zukommen sollte; der gesetzgebende Körper hingegen sollte die Gesetze machen. Hier mußte nun die Kollision der subjektiven Willen eintreten und ferner sich der Gegensatz der Gesinnung zeigen. Das Mißtrauen, der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schaffot, dessen subjektiver Wille eben das katholisch religiöse Gewissen war. Die Regierung kam nunmehr ans Volk, und es handelte sich jetzt lediglich darum, welche Parthei die Regierung an sich reißen würde. Damit hängen auch alle anderen Erscheinungen zusammen. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sey diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Die Gesinnung kann aber nur von der Gesinnung beurtheilt und erkannt werden: es tritt demnach wieder schlechthin das Verhältniß des Verdachts ein, denn die Tugend, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurtheilt. Dabei ist es ein unmittelbares Wissen, wer verdächtig sey. Es herrschen jetzt die Tugend und der Schrecken, denn die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Diese ging aber durch sich selbst vorüber, und eine organisirte Regierung trat wieder an die Stelle. Die oberste Gewalt gehörte Fünfen an, welche eine moralische, aber nicht, wie die Natur der Sache es verlangt, eine individuelle Einheit bildeten. In Napoleon stellte sich dann wieder ein individueller Wille an die Spitze des Staates: er wußte zu herrschen und wurde im Inneren bald fertig. Mit der ungeheuern Macht seines Charakters hat er sich dann nach Außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Ein-

richtungen überall verbreitet. Keine genialeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen, als damals. Die Individualität der Völker hat endlich diesen Koloß gestürzt, und in Frankreich ist wiederum eine konstitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden. Hier erschien aber wieder der Gegensatz der Gesinnung, und wenn auch die Charte das allgemeine Panier war, und beide Theile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, welche es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. Es ist so wieder ein Bruch geschehen, und die Regierung ist gestürzt worden. Endlich nach einer vierzigjährigen Verwirrung konnte man sich die Hoffnung machen, daß eine dauernde Versöhnung eintreten würde, aber einerseits ist immer noch dieser Bruch gegen das katholische Princip vorhanden, andererseits der der subjektiven Willen. Die subjektiven Willen der Vielen sollen gelten: diese Abstraktion wird festgehalten und befindet sich immer im Gegensatz gegen das Vorhandene. Gegen die besonderen Verfügungen der Regierung ist sogleich die Freiheit, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.

2) Wir haben jetzt die französische Revolution als welthistorische zu betrachten, denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden. Was die äußere Ausbreitung betrifft, so sind fast alle moderne Staaten erobert worden; namentlich hat der Liberalismus alle romanische Nationen:

Italien, Spanien und Portugal durchlaufen: diese aber, schon durch den Katholicismus entzweit, sind wieder in den alten Zustand zurückgesunken. — Oesterreich trägt den Charakter eines Kaiserthums an sich, das heißt, es ist ein Aggregat von vielen Staaten, die selbst Königreiche sind. Diese Staaten sind wenig berühmt und stehen hinter dem civilisirten Europa an Bildung sehr weit zurück: die Leibeigenschaft ist in Ungarn und Böhmen noch herrschend. Die Großen Böhmens sind ebenso deprimirt von oben, als sie selbst ihre Untergebenen bedrücken. Die Großen Ungarns setzen ihre Freiheit in eine Gewaltherrschaft. — England hat sich mit großen Anstrengungen auf alten Grundlagen erhalten; es hat die große Bestimmung, auf den Handel begründet zu seyn, und durch den Handel die Civilisation der rohen Naturvölker zu bewerkstelligen. Die englische Verfassung ist im Ganzen seit der Feudalherrschaft dieselbe geblieben, und beruht fast nur auf alten Privilegien. Die formelle Freiheit in dem Besprechen aller Staatsangelegenheiten ist daselbst im höchsten Grade vorhanden. Gegen jenes Besprechen steht die Partikularität der Rechte durch alle Klassen und Stände hindurch fest. Das Parlament ist die Regierung, wenn auch die Engländer selbst es nicht dafür ansehen wollen. In Ansehung der wissenschaftlichen Bildung ist England weit zurück gegen andere Staaten, obgleich ihm die ungeheuren Mittel der industriellen Produktion zu Gebote stehen. Nicht minder zurück ist England in Beziehung auf Privatrecht: das Eigenthum spielt eine große Rolle, eine fast absolute, denn bei den Parlamentswahlen sogar verkaufen die Wähler ihre Stimmen. Aber auf diesem Zustand der Partikularität beruht es allein, daß England eine Regierung besitzt, wie Frankreich sie nicht hat. Es ist die Frage, ob, wenn die jetzt eingebrachte Reformbill passirt, diese Partikularitäten noch lange werden aushalten können. — Deutschland wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität

schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch besonders ans Licht kamen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Principien der Freiheit des Eigenthums und der Person sind zu Grundprincipien gemacht worden. Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen ist. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.

Bis hierher ist das Bewußtseyn gekommen, und dieß sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Princip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwickelung des Begriffes der Freiheit. Die objektive Freiheit aber fordert die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend seyn, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden. Wir haben diesen Fortgang des Begriffs allein betrachtet, und haben dem Reiz entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüthe der Völker, die Schönheit der Charaktere der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu thun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt. Aus dem Ueberdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist zu erkennen, inwiefern die gegenwärtige Wirklichkeit Resultat dieser Bewegungen ist.

Die Entwickelung des Princips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß das, was

geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist.

---

# VI. Zur Aesthetik.

## 1) Ueber die Aesthetik im Allgemeinen.

Der Gegenstand der Aesthetik ist das weite Reich des Schönen, und näher ist die Kunst, und zwar die schöne Kunst ihr Gebiet.

Für diesen Gegenstand freilich ist der Name eigentlich nicht ganz passend, denn „Aesthetik" bezeichnet genau die Wissenschaft des Sinnes, des Empfindens, und sie hat in sofern als eine neue Wissenschaft, oder vielmehr als etwas, das erst eine philosophische Disciplin werden sollte, aus der Wolfischen Schule zu der Zeit ihren Ursprung erhalten, als man in Deutschland die Kunstwerke mit Rücksicht auf die Empfindungen betrachtete, welche sie hervorbringen sollten, wie z. B. die Empfindungen des Angenehmen und der Bewunderung der Furcht, des Mitleidens u. s. f. Um des Unpassenden oder eigentlicher um des Oberflächlichen dieses Namen willen hat man denn auch andere z. B. den Namen Kallistik für unsere Wissenschaft zu bilden versucht. Doch auch dieser zeigt sich ungenügend, denn die Wissenschaft, die gemeint ist, betrachtet nicht das Schöne überhaupt, sondern rein das Schöne der Kunst. Wir wollen es deshalb bei dem Namen Aesthetik bewenden lassen, weil er als bloßer Name für uns gleichgültig und außerdem einstweilen so in die gemeine Sprache übergegangen ist, daß er als Name kann beibehalten werden. Der eigentliche Ausdruck jedoch für unsere Wissenschaft ist „Philosophie der Kunst" und bestimmter „Philosophie der schönen Kunst."

Durch diesen Ausdruck nun schließen wir von der Wissenschaft des Kunstschönen sogleich das Naturschöne aus. Solche Begränzung unseres Gegenstandes kann einerseits als willkürliche Bestimmung erscheinen, wie denn jede Wissenschaft sich ihren Umfang beliebig abzumarken die Befugniß habe. In diesem Sinne aber dürfen wir die Beschränkung der Aesthetik auf das Schöne der Kunst nicht nehmen. Im gewöhnlichen Leben zwar ist man gewohnt von schöner Farbe, einem schönen Himmel, schönem Strome, ohnehin von schönen Blumen, schönen Thieren und noch mehr von schönen Menschen zu sprechen, doch läßt sich, obschon wir uns hier nicht in den Streit einlassen wollen, in wiefern solchen Gegenständen mit Recht die Qualität Schönheit beigelegt, und so überhaupt das Naturschöne neben das Kunstschöne gestellt werden dürfe, hingegen zunächst schon behaupten, daß das Kunstschöne höher stehe, als die Natur. Denn die Kunstschönheit ist die aus dem Geiste geborene und wiedergeborne Schönheit, und um so viel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um so viel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur. Ja formell betrachtet ist selbst ein schlechter Einfall, wie er dem Menschen wohl durch den Kopf geht, höher als irgend ein Naturprodukt; denn in solchem Einfalle ist immer die Geistigkeit und Freiheit präsent. Dem Inhalt nach freilich erscheint z. B. die Sonne als ein absolut nothwendiges Moment, während ein schiefer Einfall als zufällig und vorübergehend verschwindet; aber für sich genommen ist solche Naturexistenz, wie die Sonne, indifferent, nicht in sich frei und selbstbewußt und betrachten wir sie in dem Zusammenhange ihrer Nothwendigkeit mit Anderem, so betrachten wir sie nicht für sich und somit nicht als schön.

Sagten wir nun überhaupt, der Geist und seine Kunstschönheit stehe höher als das Naturschöne, so ist damit allerdings noch so viel, als nichts, festgestellt, denn höher ist ein ganz

unbestimmter Ausdruck, der Natur- und Kunstschönheit noch als im Raume der Vorstellung nebeneinanderstehend bezeichnet und nur einen quantitativen und dadurch äußerlichen Unterschied angiebt. Das Höhere des Geistes und seiner Kunstschönheit, der Natur gegenüber, ist aber nicht ein nur relatives, sondern der Geist erst ist das Wahrhaftige, alles in sich Befassende, so daß alles Schöne nur wahrhaft schön ist, als dieses Höheren theilhaftig und durch dasselbe erzeugt. In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer Substanz nach im Geiste selber enthalten ist. — Außerdem wird uns die Beschränkung auf die schöne Kunst sehr natürlich vorkommen, denn soviel auch von Naturschönheiten — weniger bei den Alten als bei uns — die Rede ist, so ist doch wohl noch Niemand auf den Einfall gekommen, den Gesichtspunkt der Schönheit der natürlichen Dinge herauszuheben, und eine Wissenschaft, eine systematische Darstellung dieser Schönheit machen zu wollen. Man hat wohl den Gesichtspunkt der Nützlichkeit herausgenommen, und hat z. B. eine Wissenschaft der gegen die Krankheiten dienlichen natürlichen Dinge, eine materia medica, verfaßt, eine Beschreibung der Mineralien, chemischen Produkte, Pflanzen Thiere, welche für die Heilung nützlich sind, aber aus dem Gesichtspunkte der Schönheit hat man die Reiche der Natur nicht zusammengestellt und beurtheilt. Wir fühlen uns bei der Naturschönheit zu sehr im Unbestimmten ohne Kriterium zu seyn, und deshalb würde solche Zusammenstellung zu wenig Interesse darbieten.

Begrenzen wir nun aber vorläufig schon unsere Betrachtungen auf das Schöne der Kunst, so stoßen wir bereits bei diesem ersten Schritt sogleich auf neue Schwierigkeiten.

Das Erste nämlich, was uns in dieser Beziehung beifallen kann ist die Bedenklichkeit, ob sich auch die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Behandlung würdig zeige. Denn das Schöne

und die Kunst zieht sich wohl wie ein freundlicher Genius durch alle Geschäfte des Lebens und schmückt heiter alle äußern und innern Umgebungen, indem sie den Ernst der Verhältnisse, die Verwicklungen der Wirklichkeit mildert, die Müßigkeit auf eine unterhaltende Weise tilgt, und wo es nichts Gutes zu vollbringen giebt, die Stelle des Bösen wenigstens immer besser als das Böse einnimmt. Doch wenn sich die Kunst auch allenthalben, vom rohen Putze der Wilden an bis auf die Pracht der mit allem Reichthum des Schönen gezierten Tempel, mit ihren gefälligen Formen einmischt, so scheinen dennoch diese Formen selbst außerhalb der wahrhaften Endzwecke des Lebens zu fallen, und wenn auch das Kunstgebilde diesen ernsten Zwecken nicht nachtheilig werden, ja sie zuweilen selbst, wenigstens durch Abhalten des Ueblen, zu befördern scheint, so gehört doch die Kunst mehr der Remission, der Nachlassung des Geistes an, während die substantiellen Interessen des Lebens vielmehr seiner Anstrengung bedürfen. Deshalb kann es den Anschein haben, als wenn das, was nicht für sich selbst ernster Natur ist, mit wissenschaftlichem Ernst behandeln zu wollen unangemessen und pedantisch seyn würde. Auf allen Fall erscheint nach solcher Ansicht die Kunst als ein Ueberfluß bei den wesentlichen Bedürfnissen und Interessen, mag auch die Erweichung des Gemüths, welche die Beschäftigung mit der Schönheit der Gegenstände bewirken kann, nicht eben als Verweichlichung dem Ernste jener Interessen nachtheilig werden. Es hat in dieser Rücksicht vielfach nöthig geschienen, die schönen Künste, von denen zugegeben wird, daß sie ein Luxus seyen, in Betreff auf ihr Verhältniß zur praktischen Nothwendigkeit überhaupt, und näher zur Moralität und Frömmigkeit, in Schutz zu nehmen, und da ihre Unschädlichkeit nicht zu erweisen ist, es wenigstens glaublich zu machen, daß dieser Luxus des Geistes etwa eine größere Summe von Vortheilen gewähre als von Nachtheilen. In dieser Hinsicht hat man der Kunst selbst ernste Zwecke zugeschrieben, und

sie vielfach als Vermittlerin zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Neigung und Pflicht, als eine Versöhnerin dieser in so hartem Kampf und Widerstreben an einanderkommenden Elemente empfohlen. Aber man kann dafür halten, daß bei solchen zwar ernstern Zwecken der Kunst, Vernunft und Pflicht dennoch nichts durch jenen Versuch des Vermittelns gewonnen, weil sie eben ihrer Natur nach als unvermischbar sich solcher Transaktion nicht hergäben, und dieselbe Reinheit forderten, welche sie in sich selbst haben. Und außerdem sey die Kunst auch hierdurch der wissenschaftlichen Erörterung nicht würdiger geworden, indem sie doch immer nach zwei Seiten hin diene, und ebenso Müßigkeit und Frivolität als höhere Zwecke befördere, ja überhaupt in diesem Dienste, statt für sich selber Zweck zu seyn, nur als Mittel erscheinen könne. — Was endlich die Form dieses Mittels anbetrifft, so scheint es stets eine nachtheilige Seite zu bleiben, daß wenn die Kunst auch in der That ernsteren Zwecken sich unterwirft, und ernstere Wirkungen hervorbringt, das Mittel, das sie selber hiezu gebraucht, die Täuschung ist. Denn das Schöne hat sein Leben in dem Scheine. Wahrhafte Zwecke aber, wird man leicht anerkennen, müssen nicht durch Täuschung bewirkt werden, und wenn sie auch etwa durch dieselbe Förderung gewinnen, so mag dieß doch nur auf beschränkte Weise hie und da der Fall seyn; und selbst dann wird die Täuschung nicht für das rechte Mittel gelten können. Denn das Mittel soll der Würde des Zweckes entsprechend seyn, und nicht der Schein und die Täuschung, sondern nur das Wahrhafte vermag das Wahrhafte zu erzeugen. Wie auch die Wissenschaft die wahrhaften Interessen des Geistes nach der wahrhaften Weise der Wirklichkeit und der wahrhaften Weise ihrer Vorstellung wesentlich zu betrachten hat.

In diesen Beziehungen kann es den Anschein nehmen, als sey die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Betrachtung unwerth, weil sie nur ein gefälliges Spiel bleibe, und wenn sie auch

ernstere Zwecke verfolge, dennoch der Natur dieser Zwecke widerspreche, überhaupt aber nur im Dienste jenes Spiels wie dieses Ernstes stehe, und sich zum Elemente ihres Daseyns, wie zum Mittel ihrer Wirkungen nur der Täuschung und des Scheins bedienen kann.

Noch mehr aber zweitens kann es das Ansehn haben, als ob die schöne Kunst wohl überhaupt philosophischen Reflexionen sich darbiete, für eigentlich wissenschaftliche Betrachtung jedoch kein angemessener Gegenstand wäre. Denn die Kunstschönheit stellt sich dem Sinne, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet, als der Gedanke und die Auffassung ihrer Thätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es grade die Freiheit der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen, wir entfliehen, so scheint es, bei ihrer Hervorbringung und bei Anschauung derselben der Fessel, der Regel und des Geregelten; vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finstern Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gebilden der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee, heitere kräftige Wirklichkeit. Endlich ist die Quelle der schönen Werke der Kunst die freie Thätigkeit der Phantasie, welche in ihren Einbildungen selbst freier als die Natur ist. Der Kunst steht nicht nur der ganze Reichthum der Naturgestaltungen in ihren mannigfachen bunten Scheinen zu Gebot, sondern die schöpferische Einbildungskraft vermag sich darüber hinaus noch in eigenen Produktionen unerschöpflich zu ergehen. Bei dieser unermeßlichen Fülle der Phantasie und ihrer freien Produkte scheint der Gedanke den Muth verlieren zu müssen, dieselben vollständig vor sich zu bringen, zu beurtheilen und sie unter seine allgemeinen Formeln einzureihen.

Die Wissenschaft dagegen, giebt man zu, habe es ihrer Form nach mit dem von der Masse der Einzelnheiten abstra-

hirenden Denken zu thun, wodurch einerseits die Einbildungskraft und deren Zufall und Willkür, das Organ also der Kunstthätigkeit und des Kunstgenusses, von ihr ausgeschlossen bleibt; andererseits, wenn die Kunst grade die lichtlose dürre Trockenheit des Begriffs erheiternd belebe, seine Abstraktionen und Entzweiung mit der Wirklichkeit versöhne, den Begriff an der Wirklichkeit ergänze, so hebe ja eine nur denkende Betrachtung dieß Mittel der Ergänzung selbst wieder auf, vernichte es, und führe den Begriff auf seine wirklichkeitslose Einfachheit und schattenhafte Abstraktion wieder zurück. Ihrem Inhalte nach beschäftige sich ferner die Wissenschaft mit dem in sich selbst Nothwendigen. Legt nun die Aesthetik das Naturschöne bei Seite, so haben wir in dieser Rücksicht scheinbar nicht nur nichts gewonnen, sondern uns von dem Nothwendigen vielmehr noch weiter entfernt. Denn der Ausdruck Natur giebt uns schon die Vorstellung von Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, von einem Verhalten also, das der wissenschaftlichen Betrachtung näher zu seyn und ihr sich darbieten zu können Hoffnung läßt. Im Geiste aber überhaupt, am meisten in der Einbildungskraft, scheint im Vergleich mit der Natur eigenthümlich die Willkür und das Gesetzlose zu Hause, und dieses entzieht sich von selbst aller wissenschaftlichen Begründung.

Nach allen diesen Seiten hin scheint daher die schöne Kunst sowohl ihrem Ursprunge als auch ihrer Wirkung und ihrem Umfange nach, statt sich für die wissenschaftliche Bemühung geeignet zu zeigen, vielmehr selbstständig dem Reguliren des Gedankens zu widerstreben, und der eigentlich wissenschaftlichen Erörterung nicht gemäß zu seyn.

Diese und ähnliche Bedenklichkeiten gegen eine wahrhaft wissenschaftliche Beschäftigung mit der schönen Kunst sind aus gewöhnlichen Vorstellungen, Gesichtspunkten und Betrachtungen hergenommen, an deren weitläufigeren Ausführung man sich in

älteren, besonders französischen, Schriften über das Schöne und die schönen Künste übersatt lesen kann. Und zum Theil sind Thatsachen darin enthalten, mit denen es seine Richtigkeit hat, zum Theil sind Raisonnements daraus gezogen, die ebenso zunächst plausibel erscheinen. So z. B. die Thatsache, daß die Gestaltung des Schönen so mannigfaltig, als die Erscheinung des Schönen allgemein verbreitet sey, woraus, wenn man will, auch ferner auf einen allgemeinen Schönheitstrieb in der menschlichen Natur geschlossen, und die weitere Folgerung gemacht werden kann, daß, weil die Vorstellungen vom Schönen so unendlich vielfach und damit zunächst etwas Partikuläres sind, es keine allgemeinen Gesetze des Schönen und des Geschmacks geben könne.

Ehe wir uns nun von solchen Betrachtungen ab, nach unserm eigentlichen Gegenstande hinwenden können, wird unser nächstes Geschäft in einer kurzen einleitenden Erörterung der erregten Bedenklichkeiten und Zweifel bestehen müssen.

Was erstens die Würdigkeit der Kunst betrifft, wissenschaftlich betrachtet zu werden, so ist es allerdings der Fall, daß die Kunst als ein flüchtiges Spiel gebraucht werden kann dem Vergnügen und der Unterhaltung zu dienen, unsere Umgebung zu verzieren, dem Aeußern der Lebensverhältnisse Gefälligkeit zu geben und durch Schmuck andere Gegenstände herauszuheben. In dieser Weise ist sie in der That nicht unabhängige, nicht freie, sondern dienende Kunst. Was wir aber betrachten wollen ist die auch in ihrem Zwecke wie in ihren Mitteln freie Kunst. Daß die Kunst überhaupt auch andern Zwecken dienen und dann ein bloßes Beiherspielen seyn kann, dieses Verhältniß hat sie übrigens gleichfalls mit dem Gedanken gemein, der einerseits als dienende Wissenschaft sich eben so sehr für endliche Zwecke und zufällige Mittel gebrauchen läßt, und als dienstbarer Verstand seine Bestimmung nicht aus sich, sondern durch Anderes erhält, als auch von diesem Dienste

zu besonderen Zwecken unterschieden, in freier Selbstständigkeit aus sich selbst sich zur Wahrheit erhebt, und in ihr sich unabhängig nur mit seinen eigenen Zwecken erfüllt.

In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat und nur eine Art und Weise ist das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen und auszusprechen. In Kunstwerken haben die Völker ihre gehaltreichsten innern Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt, und für das Verständniß der Weisheit und Religion der Nationen macht die schöne Kunst oftmals, und bei manchen Völkern sie allein den Schlüssel aus.

Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigenthümlichen Weise, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt und damit der Natur und ihrer Art der Erscheinung, den Sinnen und der Empfindung näher bringt. Es ist die Tiefe einer übersinnlichen Welt, in welche der Gedanke dringt, und sie zunächst als ein Jenseits dem unmittelbaren Bewußtseyn und der gegenwärtigen Empfindung gegnüber aufstellt; es ist die Freiheit denkender Erkenntniß, welche sich dem Diesseits, das sinnliche Wirklichkeit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen Bruch aber, zu welchem der Geist fortgeht, weiß er eben so zu heilen; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem blos Aeußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und zwischen dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens.

Was aber die Unwürdigkeit des Kunstelements im Allgemeinen, des Scheines nämlich und seiner Täuschungen angeht, so hätte es mit diesem Einwand allerdings seine Richtig-

keit, wenn der Schein als das Nichtseynsollende dürfte angesprochen werden. Doch der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt. Deshalb kann nicht das Scheinen im Allgemeinen, sondern nur die besondere Art und Weise des Scheins, in welchem die Kunst dem in sich selbst Wahrhaftigen Wirklichkeit giebt, ein Gegenstand des Vorwurfs werden. Soll in dieser Beziehung der Schein, in welchem die Kunst ihre Konceptionen zum Daseyn erschafft, als Täuschung bestimmt werden, so erhält dieser Vorwurf zunächst seinen Sinn in Vergleichung mit der äußerlichen Welt der Erscheinungen und ihrer unmittelbaren Materialität, so wie im Verhältniß zu unserer eigenen empfindenden, das ist der innerlich sinnlichen Welt, welchen beiden wir im empirischen Leben, im Leben unserer Erscheinung selber den Werth und Namen von Wirklichkeit, Realität und Wahrheit im Gegensatz der Kunst zu geben gewohnt sind, der solche Realität und Wahrheit fehle. Aber grade diese ganze Sphäre der empirischen innern und äußern Welt ist, statt die Welt der Wirklichkeit, im strengeren Sinne als die Welt der Kunst, ein bloßer Schein und eine härtere Täuschung zu nennen. Erst jenseits der Unmittelbarkeit des Empfindens und der äußerlichen Gegenstände ist die wahrhafte Wirklichkeit zu finden. Denn wahrhaft wirklich ist nur das An- und Fürsichseyende, das Substantielle der Natur und des Geistes, das sich zwar Gegenwart und Daseyn giebt aber in diesem Daseyn das An- und Fürsichseyende bleibt, und so erst wahrhaft wirklich ist. Das Walten dieser allgemeinen Mächte ist es gerade, was die Kunst hervorhebt und erscheinen läßt. In der gewöhnlichen äußern und innern Welt erscheint die Wesenheit wohl auch, jedoch in der Gestalt eines Chaos von Zufälligkeiten, verkümmert durch die Unmittelbarkeit des Sinnlichen, und durch die Willkür in Zuständen, Begebenheiten,

Charakteren u. s. f. Den Schein und die Täuschung dieser schlechten, vergänglichen Welt nimmt die Kunst von jenem wahrhaften Gehalt der Erscheinungen fort, und giebt ihnen eine höhere geistgeborene Wirklichkeit. Weit entfernt also bloßer Schein zu seyn, ist den Erscheinungen der Kunst, der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber, die höhere Realität und das wahrhaftigere Daseyn zuzuschreiben.

Eben so wenig sind die Darstellungen der Kunst ein täuschender Schein gegen die wahrhaftigeren Darstellungen der Geschichtsschreibung zu nennen. Denn die Geschichtsschreibung hat auch nicht das unmittelbare Daseyn, sondern den geistigen Schein desselben zum Element ihrer Schilderungen und ihr Inhalt bleibt mit der ganzen Zufälligkeit der gewöhnlichen Wirklichkeit und deren Begebenheiten, Verwickelungen und Individualitäten behaftet, während das Kunstwerk uns die in der Geschichte waltenden ewigen Mächte ohne dies Beiwesen der unmittelbar sinnlichen Gegenwart und ihres haltlosen Scheines entgegenbringt.

Wird nun aber die Erscheinungsweise der Kunstgestalten eine Täuschung genannt, in Vergleichung mit dem Denken der Philosophie, mit religiösen und sittlichen Grundsätzen, so ist der Form der Erscheinung, welche ein Inhalt in dem Bereiche des Denkens gewinnt, allerdings die wahrhaftigste Realität; doch in Vergleich mit dem Schein der sinnlichen, unmittelbaren Existenz und dem der Geschichtsschreibung hat der Schein der Kunst den Vorzug, daß er selbst durch sich hindurchdeutet, und auf ein Geistiges, welches durch ihn soll zur Vorstellung kommen, aus sich hinweist, da hingegen die unmittelbare Erscheinung sich selbst nicht als täuschend giebt, sondern vielmehr als das Wirkliche und Wahre, während doch das Wahrhafte durch das unmittelbar Sinnliche verunreinigt und versteckt wird. Die harte Rinde der Natur und gewöhnlichen Welt machen es dem Geiste saurer zur Idee durchzudringen als die Werke der Kunst.

Was aber den Einwurf betrifft, daß die Werke der schönen Kunst sich der wissenschaftlich denkenden Betrachtung entzögen, weil sie aus der regellosen Phantasie und dem Gemüth ihren Ursprung nähmen, und unübersehbar an Anzahl und Mannigfaltigkeit nur auf Empfindung und Einbildungskraft ihre Wirkung äußerte, so scheint diese Verlegenheit auch jetzt noch von Gewicht zu seyn. Denn in der That erscheint das Kunstschöne in einer Form, die dem Gedanken ausdrücklich gegenüber steht, und die er, um sich in seiner Weise zu bethätigen, zu zerstören genöthigt ist. Diese Vorstellung hängt mit der Meinung zusammen, daß das Reelle überhaupt, das Leben der Natur und des Geistes, durch das Begreifen verunstaltet und getödtet, daß es statt durch begriffsmäßiges Denken uns nahe gebracht zu seyn, erst recht entfernt werde, so daß der Mensch sich durch das Denken, als Mittel das Lebendige zu fassen, sich vielmehr um diesen Zweck selber bringe. Erschöpfend ist hierüber an dieser Stelle nicht zu sprechen, sondern nur der Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem die Beseitigung dieser Schwierigkeit oder Unmöglichkeit und Ungeschicklichkeit zu bewirken wäre. So viel wird man zunächst zugeben, daß der Geist sich selbst zu betrachten, ein Bewußtseyn und zwar ein denkendes über sich selbst und über alles, was aus ihm entspringt, zu haben fähig sey. Denn das Denken grade macht die innerste wesentliche Natur des Geistes aus. In diesem denkenden Bewußtseyn über sich und seine Produkte, so viele Freiheit und Willkür dieselben sonst auch immer haben mögen, wenn er nur wahrhaft darin ist, verhält sich der Geist seiner wesentlichen Natur gemäß. Die Kunst nun und ihre Werke, als aus dem Geiste entsprungen und erzeugt, sind selber geistiger Art, wenn auch ihre Darstellung den Schein der Sinnlichkeit in sich aufnimmt und das Sinnliche mit Geist durchdringt. In dieser Beziehung liegt die Kunst dem Geiste und seinem Denken schon näher, als die nur äußere geistlose Natur, er hat es in den Kunstprodukten

nur mit dem Seinigen zu thun. Und wenn auch die Kunstwerke nicht Gedanken und Begriff, sondern eine Entwicklung des Begriffs aus sich selber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind, so liegt die Macht des denkenden Geistes darin, nicht etwa nur sich selbst in seiner eigenthümlichen Form als Denken zu fassen, sondern ebensosehr sich in seiner Entäußerung zur Empfindung und Sinnlichkeit wieder zu erkennen, sich in seinem Andern zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt, und so zu sich zurückführt. Und der denkende Geist wird sich in dieser Beschäftigung mit dem Anderen seiner selbst nicht etwa ungetreu, so daß er sich darin vergäße und aufgäbe, noch ist er so unmächtig das von ihm Unterschiedene nicht erfassen zu können, sondern er begreift sich und sein Gegentheil. Denn der Begriff ist das Allgemeine, das in seinen Besonderungen sich erhält, über sich und sein Anderes übergreift, und so die Entfremdung, zu der er fortgeht, ebenso wieder aufzuheben die Macht und Thätigkeit ist. So gehört auch das Kunstwerk, in welchem der Gedanke sich selbst entäußert, zum Bereich des begreifenden Denkens und der Geist, indem er es der wissenschaftlichen Betrachtung unterwirft, befriedigt darin nur das Bedürfniß seiner eigensten Natur. Denn weil das Denken sein Wesen und Begriff ist, ist er letztlich nur befriedigt, wenn er alle Produkte seiner Thätigkeit auch mit dem Gedanken durchdrungen, und sie so erst wahrhaft zu den seinigen gemacht hat. Die Kunst aber, weit entfernt, wie wir noch bestimmter sehen werden, die höchste Form des Geistes zu seyn, erhält in der Wissenschaft erst ihre ächte Bewährung.

Ebenso verweigert sich die Kunst nicht durch regellose Willkür der philosophischen Betrachtung. Denn, wie bereits angedeutet, ist ihre wahrhafte Aufgabe die höchsten Interessen des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen. Hieraus ergiebt sich, sogleich nach der Seite des Inhalts, daß die schöne Kunst

nicht nur in wilder Fessellosigkeit der Phantasie umherschweifen könne, denn diese geistigen Interessen setzen ihr für ihren Inhalt bestimmte Haltpunkte fest, mögen die Formen und Gestaltungen auch noch so mannigfaltig und unerschöpflich seyn. Das Gleiche gilt für die Formen selbst. Auch sie sind nicht dem bloßen Zufall anheim gegeben. Nicht jede Gestaltung ist fähig der Ausdruck und die Darstellung jener Interessen zu seyn, sie in sich aufzunehmen und wiederzugeben, sondern durch einen bestimmten Inhalt ist auch die ihm angemessene Form bestimmt.

## 2. Eintheilung der Aesthetik.

Es ist bereits gesagt, daß der Inhalt der Kunst die Idee, die Form ihrer Darstellung die sinnliche bildliche Gestaltung sey. Diese beiden Seiten nun hat die Kunst zu freier versöhnter Totalität zu vermitteln. Die erste Bestimmung, die hierin liegt, ist die Forderung, daß der Inhalt, der zur Kunstdarstellung kommen soll, in sich selbst dieser Darstellung sich fähig zeige. Denn sonst erhalten wir nur eine schlechte Verbindung, indem ein für sich der Bildlichkeit und äußeren Erscheinung ungefügiger Inhalt diese Form annehmen, ein für sich selbst prosaischer Stoff in der seiner Natur entgegengesetzten Form gerade die ihm angemessene Erscheinungsweise finden soll.

Die zweite Forderung, welche aus dieser ersten sich herleitet, erheischt von dem Inhalt der Kunst, daß er kein Abstraktum in sich selber sey, und zwar nicht nur im Sinne des Sinnlichen, als des Konkreten im Gegensatze alles Geistigen und Gedachten, als des in sich Einfachen und Abstrakten. Denn alles Wahrhaftige des Geistes sowohl als der Natur ist in sich konkret, und hat der Allgemeinheit ohnerachtet dennoch Subjektivität und Besonderheit in sich. Sagen wir z. B. von Gott, er sey der einfach Eine, das höchste Wesen als solches so haben wir damit nur eine todte Abstraktion des unvernünftigen Verstandes ausgesprochen. Solch ein Gott, wie er selbst

nicht in seiner konkreten Wahrheit gefaßt ist, wird auch für die Kunst, besonders für die bildende, keinen Inhalt abgeben. Die Juden und Türken haben deshalb ihren Gott, der nicht einmal nur solche Verstandesabstraktion ist, nicht durch die Kunst in der positiven Weise darstellen können, als die Christen. Denn im Christenthume ist Gott in seiner Wahrheit und deßhalb als in sich durchaus konkret, als Person, als Subjekt und in näherer Bestimmtheit als Geist vorgestellt. Was er als Geist ist, explicirt sich für die religiöse Auffassung als Dreiheit der Personen, die für sich zugleich als Eine sind. Hier ist Wesenheit, Allgemeinheit und Besondrung, so wie deren versöhnte Einheit, und solche Einheit erst ist das Konkrete. Wie nun ein Inhalt, um überhaupt wahr zu seyn, so konkreter Art seyn muß, fordert auch die Kunst die gleiche Konkretion, weil das nur abstrakt Allgemeine in sich selbst nicht die Bestimmung hat, zur Besondrung und Erscheinung und zur Einheit mit sich in derselben fort zu schreiten.

Soll nun einem wahrhaften und deshalb konkreten Inhalt eine sinnliche Form und Gestaltung entsprechen, so muß diese drittens gleichfalls ein individuelles in sich selbst vollständig Konkretes und Einzelnes seyn. Daß das Konkrete den beiden Seiten der Kunst, dem Inhalte wie der Darstellung, zukommt, ist gerade der Punkt, in wechem beide zusammenfallen und einander entsprechen können, wie die Naturgestalt des menschlichen Körpers z. B. ein so sinnlich Konkretes ist, das den in sich konkreten Geist darzustellen und ihm sich gemäß zu machen fähig ist. Deshalb ist denn auch die Vorstellung zu entfernen, als ob es eine bloße Zufälligkeit sey, daß für solche wahre Gestalt eine wirkliche Erscheinung der Außenwelt genommen wird. Denn die Kunst ergreift diese Form nicht etwa, weil sie sich so vorfindet, noch weil es keine andere gäbe, sondern in dem konkreten Inhalt liegt selber das Moment auch äußerer und innerlicher, ja selbst sinnlicher Erscheinung. Dafür ist denn aber dieses

sinnlich Konkrete, ein welchem in seinem Wesen nach geistiger Gehalt sich ausprägt, auch wesentlich für das Innere und das Aeußerliche seiner Gestalt, wodurch er anschaubar und vorstellbar wird, hat den Zweck nur für unser Gemüth und Geist da zu seyn. Nur zu diesem Zwecke sind Inhalt und Kunstgestalt in einander gebildet. Das nur sinnlich Konkrete, die äußere Natur als solche, hat diesen Zweck nicht zu ihrem alleinigen Ursprung. Das bunte farbenreiche Gefieder der Vögel glänzt auch ungesehen, ihr Gesang verklingt ungehört; die Fackeldistel, die nur eine Nacht blüht, verwelkt ohne bewundert zu werden in den Wildnissen der südlichen Wälder, und diese Wälder, Verschlingungen selber der schönsten und üppigsten Vegetationen, mit den wohlriechendsten, gewürzreichsten Düften, verderben und verfallen ebenso ungenossen. Das Kunstwerk aber ist nicht so unbefangen für sich, sondern es ist wesentlich eine Frage, eine Anrede an die wiederklingende Brust, ein Ruf an die Gemüther und Geister. — Obschon die Kunstversinnlichung in dieser Beziehung nicht zufällig ist, so ist sie doch umgekehrt auch nicht die höchste Weise das geistig Konkrete zu fassen. Die höhere Form, der Darstellung durch das sinnlich Konkrete gegenüber, ist das Denken, das zwar in relativem Sinne abstrakt, aber nicht einseitiges, sondern konkretes Denken seyn muß, um wahrhaftiges und vernünftiges Denken zu seyn. Der Unterschied, in wieweit ein bestimmter Inhalt die sinnliche Kunstdarstellung zu seiner gemäßen Form hat, oder seiner Natur nach wesentlich eine höhere geistigere fordert, zeigt sich sogleich z. B. in der Vergleichung der griechischen Götter mit Gott, wie ihm die christliche Vorstellung auffaßt. Der griechische Gott ist nicht abstrakt, sondern individuell, und steht der Naturgestalt zunächst, der christliche ist zwar auch konkrete Persönlichkeit, aber als reine Geistigkeit, und soll als Geist und im Geist gewußt werden. Sein Element des Daseyns ist dadurch wesentlich, das innere Wissen, und nicht die äußere

Naturgestalt, durch die er nur unvollkommen, nicht aber der ganzen Tiefe seines Begriffs nach, darstellbar seyn wird.

Indem nun aber die Kunst die Aufgabe hat, die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geistigkeit überhaupt darzu stellen, und dieses Darstellen seinen Werth und Würdigkeit in dem Entsprechen und der Einheit beider Seiten der Idee aus ihrer Gestalt hat, so wird die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunst, und die ihrem Begriffe gemäße Realität von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit abhängen, zu welcher Idee und Gestalt in einandergearbeitet erscheinen.

In diesem Punkte der höheren Wahrheit als der Geistigkeit, welche sich die dem Begriff des Geistes gemäße Gestaltung errungen hat, liegt der Eintheilungsgrund für die Wissenschaft der Kunst. Denn der Geist, ehe er zum wahren Begriffe seines absoluten Wesens gelangt, hat einen in diesem Begriffe selbst begründeten Verlauf von Stufen durch zu gehen, und diesem Verlaufe des Inhalts, den er sich giebt, entspricht ein unmittelbar damit zusammenhängender Verlauf von Gestaltungen der Kunst, in deren Form der Geist als künstlerischer sich das Bewußtseyn von sich selber giebt.

Dieser Verlauf nun innerhalb des Kunstgeistes hat selber wieder seiner eigenen Natur nach zwei Seiten. Erstens nämlich ist diese Entwicklung selbst eine geistige und allgemeine, indem die Stufenfolge bestimmter Weltanschauungen als des bestimmten aber umfassenden Bewußtseyns des Natürlichen, Menschlichen und Göttlichen sich künstlerisch gestaltet; zweitens hat diese innere Kunstentwicklung sich unmittelbare Existenz und sinnliches Daseyn zu geben und die bestimmten Weisen des sinnlichen Kunstdaseyns sind selbst eine Totalität nothwendiger Unterschiede der Kunst — die besonderen Künste. Die Kunstgestaltung und ihre Unterschiede sind zwar einerseits als geistige allgemeiner Art, und nicht an ein Material gebunden,

und das sinnliche Daseyn ist selbst mannichfach unterschieden, indem es aber an sich wie der Geist den Begriff zu seiner inneren Seele hat, so erhält dadurch andererseits ein bestimmtes sinnliches Material ein näheres Verhältniß und geheimes Zusammenstimmen mit den geistigen Unterschieden und Formen der Kunstgestaltung.

Nach diesen Seiten hin theilt sich unsere Wissenschaft in drei Hauptglieder.

Erstens erhalten wir einen allgemeinen Theil. Er hat die allgemeine Idee des Kunstschönen als des Ideals, so wie das nähere Verhältniß desselben zur Natur auf der einen, zur subjektiven Kunstproduktion auf der anderen Seite zu seinem Inhalte und Gegenstande.

Zweitens entwickelt sich aus dem Begriffe des Kunstschönen ein besonderer Theil, in sofern sich die wesentlichen Unterschiede, welche dieser Begriff in sich enthält, zu einem Stufengange besonderer Gestaltungsformen entfalten.

Drittens ergiebt sich ein letzter Theil, welcher die Vereinzelung des Kunstschönen zu betrachten hat, indem die Kunst zur sinnlichen Realisation ihrer Gebilde fortschreitet und zu einem System der einzelnen Künste und deren Gattungen und Arten sich abrundet.

### 3. Das Ideal.

Das Allgemeinste, was wir unsrer bisherigen Betrachtung nach vom Ideal der Kunst in ganz formeller Weise aussagen können, geht darauf hinaus, daß das Wahre nur in seiner Entfaltung zur äußeren Realität Daseyn und Wahrheit hat, das Außereinander derselben jedoch so sehr in Eins zusammen zu fassen, und zu halten vermag, daß nun jeder Theil der Entfaltung diese Seele, das Ganze, an ihm erscheinen macht. Nehmen wir zur nächsten Erläuterung die menschliche Gestalt, so ist sie eine Totalität von Organen, in welche der Begriff auseinander gegangen ist, und in jedem Gliede nur irgend eine be-

sondere Thätigkeit und partielle Regung kund giebt. Fragen wir nun aber, in welchem dieser besonderen Organe die ganze Seele als Seele erscheint, so werden wir sogleich das Auge angeben, denn in dem Auge koncentrirt sich die Seele und sieht nicht nur durch dasselbe, sondern wird auch darin gesehen. Wie nun aber von dem Aeußern des menschlichen Körpers gesagt ist, daß an der Oberfläche desselben, im Gegensatze des thierischen, sich überall das pulsirende Herz zeigt, in demselben Sinne kann von der Kunst behauptet werden, daß sie das Erscheinende an allen Punkten seiner Oberfläche zum Auge umzuwandeln habe, welches der Sitz der Seele ist, und den Geist zur Erscheinung bringt. — Oder wie Plato in dem bekannten Distichon an den Aster ausruft:

Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär' ich der Himmel
Tausendäugig sodann auf dich hernieder zu schau'n!

so läßt sich umgekehrt von der Kunst sagen, sie mache jede ihrer Gestalten zu einem tausendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten der Erscheinung gesehen werde. Und nicht nur die leibliche Gestalt, die Miene des Gesichts, die Gebehrde und Stellung, sondern ebenso auch die Handlungen und Begebnisse, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs durch alle Bedingungen des Erscheinens hindurch hat sie allenthalben zum Auge werden zu lassen, in welchen sich die freie Seele in ihrer innern Unendlichkeit zu erkennen giebt.

Bei dieser Forderung durchgängiger Beseelung ist nun sogleich die nähere Frage zu machen, welches die Seele sey, zu deren Augen alle Punkte der Erscheinung werden sollen, und bestimmter noch frägt es sich, welcher Art die Seele sey, die ihrer Natur nach sich befähigt zeige, durch die Kunst zu ihrer ächten Manifestation zu kommen. Denn im gewöhnlichen Sinne spricht man auch von einer specifischen Seele der Metalle, des Gesteins, der Gestirne, Thiere, der vielfach partikularisirten menschlichen Charaktere und ihrer Aeußerungen. Für die natürlichen Dinge

aber, wie Steine, Pflanzen u. s. f. kann der Ausdruck Seele in der Bedeutung, in welcher wir ihn hier angewendet haben, nur uneigentlich gebraucht werden. Die Seele der bloß natürlichen Dinge ist für sich selbst endlich, vorübergehend, und mehr eine specificirte Natur als eine Seele zu nennen. Die bestimmte Individualität solcher Existenzen tritt deshalb schon in ihrem endlichen Daseyn vollständig hervor, und indem sie nur irgend eine Beschränktheit darstellen kann, bleibt die Erhebung in die unendliche Selbstständigkeit und Freiheit nichts als ein Schein, welcher auch dieser Sphäre wohl zu leihen ist, doch wenn es wirklich geschieht nur immer von Außen her durch die Kunst hervorgebracht wird, ohne daß diese Unendlichkeit in den Dingen selber begründet ist. In gleicher Weise ist auch die empfindende Seele als natürliche Lebendigkeit wohl eine subjektive Individualität, welche jedoch nur innerlich bleibt, und nicht durch die Realität durchgreift, um als Rückkehr zu sich selber sich zu wissen und dadurch in sich unendlich zu seyn. Ihr Inhalt ist daher selbst beschränkt, und ihre Manifestation theils nur die formelle Lebendigkeit, Unruhe, Beweglichkeit, Begierlichkeit, und die Angst und Furcht dieses abhängigen Lebens, theils nur die Aeußerung einer in sich selber endlichen Innerlichkeit. Nur die Beseelung und das Leben des Geistes ist die freie Unendlichkeit, in seinem realen Daseyn für sich das Innere zu bleiben, und in seiner Aeußerung zu sich selber zurück zu kehren und bei sich zu seyn. Dem Geiste allein ist es deshalb gegeben, seiner Aeußerlichkeit, wenn er durch dieselbe auch in die Beschränktheit eintritt, dennoch zugleich den Stempel seiner eigenen Unendlichkeit und freien Rückkehr zu sich auf zu drücken. Nun ist aber auch der Geist, indem er nur erst dadurch frei und unendlich ist, daß er seine Allgemeinheit wirklich faßt, und die Zwecke, die er in sich setzt, zu ihr erhebt, seinem eigenen Begriff nach fähig, wenn er diese Freiheit nicht ergriffen hat, als beschränkter Inhalt, verkümmerter Charakter, verkrüppeltes und flaches Gemüth zu existiren. Mit

solchem in sich nichtigen Gehalt bleibt die unendliche Manifestation des Geistes wieder nur formell, da wir dann nichts als die abstrakte Form selbstbewußter Geistigkeit erhalten; deren Inhalt der Unendlichkeit des freien Geistes widerspricht. Es ist nur durch einen ächten und in sich substantiellen Inhalt, durch welchen das beschränkte veränderliche Daseyn Selbstständigkeit und Substantialität hat, so daß dann Bestimmtheit und Gediegenheit in sich, beschränkt abgeschlossener und substantieller Gehalt in ein und demselbigen wirklich sind, und das Daseyn hierdurch die Möglichkeit erlangt, an der Beschränktheit seines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit, und als bei sich seyende Seele manifestirt zu seyn. — Mit einem Worte, die Kunst hat die Bestimmung, das Daseyn in seiner Erscheinung als wahr auf zu fassen und darzustellen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seyenden Inhalt. Die Wahrheit der Kunst darf also keine bloße Richtigkeit seyn, worauf sich die sogenannte Nachahmung der Natur beschränkt, sondern das Aeußere muß mit einem Innern zusammenstimmen, das in sich selbst zusammenstimmt und eben dadurch sich als sich selbst im Aeußern offenbaren kann.

Indem die Kunst nun das in dem sonstigen Daseyn von der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit Befleckte zu dieser Harmonie mit seinem wahren Begriffe zurückführt, wirft sie alles, was in der Erscheinung demselben nicht entspricht, bei Seite, und bringt durch diese Reinigung das Ideal hervor. Man kann dies für eine Schmeichelei der Kunst ausgeben, wie z. B. der Portraitmaler, der es noch am wenigsten mit dem Ideal der Kunst zu thun hat, in diesem Sinne schmeicheln muß, d. h. alle die Aeußerlichkeiten in Gestalt und Ausdruck, in Form, Farbe und Zügen, das nur Natürliche des bedürftigen Daseyns, die Härchen, Poren, Närbchen, Flecke der Haut muß er fortlassen und das Subjekt in seinem allgemeinen Charakter, und bleibenden geistigen Eigenthümlichkeit auffassen und wiedergeben. Es ist

etwas durchaus Anderes, ob er die Physiognomie nur überhaupt ganz so nachahmt, wie sie ruhig in ihrer Oberfläche und Außengestalt vor ihm dasitzt, oder ob er die wahren Züge, welche der Ausdruck der eigensten Seele des Subjekts sind, darzustellen versteht. Denn zum Ideale gehört durchweg, daß die äußere Form für sich der Seele entspreche. So ahmen z. B. die in neuester Zeit Mode gewordenen so genannten lebenden Bilder zweckmäßig und erfreulich berühmte Meisterwerke nach, und das Beiwesen, Drappirung u. s. f. bilden sie richtig ab, aber für den geistigen Ausdruck der Gestalten sieht man häufig genug Alltagsgesichter verwenden, und dies wirkt zweckwidrig. Raphaelische Madonnen dagegen zeigen uns Formen des Gesichts, der Wangen, der Augen, der Nase, des Mundes, welche als Formen überhaupt schon der seligen, freudigen, frommen zugleich und demüthigen Mutterliebe gemäß sind. Man könnte allerdings behaupten wollen, alle Frauen seien dieser Empfindung fähig, aber nicht jede Form der Physiognomie ist dem Ausdruck dieser Seelentiefe adäquat.

In dieser Zurückführung nun des äußerlichen Daseyns in's Geistige, so daß die äußere Erscheinung dem Geiste gemäß die Enthüllung desselben wird, ist es, in welcher die Natur des Ideals liegt. Es ist dies jedoch eine Zurückführung in's Innere, die zugleich nicht bis zum Allgemeinen in abstrakter Form, bis zum Extrem des Gedankens fortgeht, sondern im Mittelpunkte stehen bleibt, in welchem das nur Aeußerliche und nur Innerliche zusammenfallen. Das Ideal ist demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelnheiten und Zufälligkeiten, in sofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengehobenen Aeußerlichkeit selbst als lebendige Individualität erscheint. Denn die individuelle Subjektivität, welche einen substantiellen Gehalt in sich trägt und denselben zugleich an ihn selber äußerlich erscheinen macht, steht in dieser Mitte, in der das Substantielle des Inhalts nicht abstrakt für sich seiner All-

gemeinheit nach heraustreten kann, sondern in der Individualität noch eingeschlossen bleibt, und dadurch mit einem bestimmten Daseyn verschlungen erscheint, welches nun auch seinerseits, von der bloßen Endlichkeit und Bedingtheit losgewunden, mit dem Innern der Seele zu freiem Einklange zusammengeht. Schiller in seinem Gedichte „das Ideal und das Leben" spricht der Wirklichkeit und ihren Schmerzen und Kämpfen gegenüber, von „der Schönheit stillem Schattenlande." Ein solches Schattenreich ist das Ideal, es sind die Geister, die in ihm erschienen, abgestorben dem unmittelbaren Daseyn, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erscheinung zusammenhängen. Eben so sehr aber setzt das Ideal seinen Fuß in die Sinnlichkeit und deren Naturgestalt hinein, doch zieht ihn zugleich zu sich zurück, indem die Kunst den Apparat, dessen die äußere Erscheinung zu ihrer Selbsterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurück zu führen weiß, innerhalb welcher das Aeußere Manifestation der geistigen Freiheit seyn kann. Dadurch allein steht das Ideal im Aeußerlichen mit sich selbst zusammengeschlossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, seiner sich freuend und genießend. Der Klang dieser Seligkeit tönt durch die ganze Erscheinung des Ideals fort, denn wie weit sich die Außengestalt auch ausdehnen möge, die Seele des Ideals verliert in ihr nie sich selber. Und nur hierdurch ist es wahrhaft schön, indem das Schöne nur als totale aber subjektive Einheit ist, weshalb auch das Subjekt des Ideals aus der Zersplitterung sonstiger Individualitäten und ihrer Zwecke und Bestrebungen in sich selber zurück zu einer höhern Totalität und Selbstständigkeit gesammelt erscheinen muß.

Wir können in dieser Hinsicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dieß Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals an die Spitze stellen.

Die ideale Kunstgestalt steht wie ein seliger Gott vor uns da. Den seligen Göttern nämlich ist es mit der Noth, dem Zorn und Interesse in endlichen Kreisen und Zwecken kein letzter Ernst, und dieses positive Zurückgekommenseyn in sich bei der Negativität alles Besonderen giebt ihnen den Zug der Heiterkeit und Stille. In diesem Sinne gilt das Wort Schiller's: „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst?“ Zwar ist häufig genug pedantisch hierüber gewitzelt worden, da die Kunst überhaupt, und vornehmlich Schiller's eigene Poesie von der ernstesten Art sey, — wie denn die ideale Kunst auch in der That des Ernstes nicht entbehrt, — aber in dem Ernste eben bleibt die Heiterkeit in sich selbst ihr wesentlicher Charakter. Diese Kraft der Individualität, dieser Triumph der in sich koncentrirten konkreten Freiheit ist es, den wir besonders in antiken Kunstwerken in der heitern Ruhe ihrer Gestalten erkennen. Und dies ist nicht etwa bei kampfloser Befriedigung allein der Fall, sondern dann selbst, wenn ein tiefer Bruch das Subjekt in sich selbst wie dessen ganze Existenz zerrissen hat. Denn wenn die tragischen Heroen z. B. auch so dargestellt sind, daß sie dem Schicksale unterliegen, so zieht sich dennoch das Gemüth, indem es sagt: es ist so! in das einfache Beisichseyn zurück. Das Subjekt bleibt dann noch immer sich selber getreu, es giebt das auf, was ihm geraubt wird, doch die Zwecke, welche es verfolgte, werden ihm nicht nur genommen, sondern es läßt sie fallen und verliert damit sich selber nicht. Der Mensch vom Geschick unterjocht, kann sein Leben verlieren, die Freiheit nicht. Dies Beruhen auf sich, ist es, welches im Schmerze selbst noch die Heiterkeit der Ruhe zu bewahren und erscheinen zu lassen vermag.

In der romantischen Kunst zwar geht die Zerrissenheit und Dissonanz des Innern weiter, wie in ihr überhaupt die dargestellten Gegensätze sich vertiefen, und deren Entzweiung kann festgehalten werden. So bleibt z. B. die Malerei in der Darstellung der Leidensgeschichte zuweilen beim Ausdruck des Hohns

in den Zügen der peinigenden Kriegsknechte, bei dem scheußlichen Verzerren und Grinsen der Gesichter sehen, und mit diesem Festhaften an der Entzweiung besonders in Schilderung des Lasterhaften, Sündlichen und Bösen geht dann die Heiterkeit des Ideals verloren, denn wenn auch die Zerrissenheit nicht in jener Festigkeit bleibt so tritt doch häufig, obschon nicht jedesmal Häßlichkeit, doch wenigstens Unschönheit an die Stelle. In einem anderen Kreise der älteren niederländischen Malerei zeigt sich wohl in der Rechtschaffenheit und Treue gegen sich selbst, ebenso in dem Glauben und der unerschütterlichen Sicherheit eine Versöhnung des Gemüths in sich, aber bis zur Heiterkeit und Befriedigung des Ideals bringt es diese Festigkeit nicht. Dennoch kann auch in dieser romantischen Kunst, obgleich das Leiden und der Schmerz in ihr das Gemüth und subjektive Innere tiefer als bei den Alten trifft, eine geistige Innigkeit, eine Freudigkeit in der Ergebung, eine Seligkeit in Schmerz und Wonne im Leiden, ja eine Wollust selbst in der Marter zur Darstellung kommen. Selbst in der italienischen, ernst religiösen Musik durchdringt diese Lust und Verklärung des Schmerzes den Ausdruck der Klage. Dieser Ausdruck ist im Romantischen überhaupt das Lächeln durch Thränen. Die Thräne gehört dem Schmerz, das Lächeln der Heiterkeit, und so bezeichnet das Lächeln im Weinen dies Beruhigtseyn in sich bei Qual und Leiden. Allerdings darf das Lächeln dann keine blos sentimentale Rührung, keine Eitelkeit des Subjekts und Schönthuerei mit sich über Miserabilitäten seyn und über seine kleinen subjektiven Empfindungen dabei, sondern muß als die Fassung und Freiheit des Schönen allem Schmerze zum Trotz erscheinen, wie von der Ximene in den Romanzen des Cid gesagt wird: wie war sie in Thränen schön. Die Haltungslosigkeit des Menschen dagegen ist entweder häßlich, und widrig oder lächerlich. Kinder z. B. brechen bei dem Geringfügigsten schon in Thränen aus, und machen uns dadurch lachen, wogegen die Thränen in den Augen eines ernsten, ge-

haltenen Mannes bei tiefer Empfindung schon einen ganz anderen Eindruck der Rührung geben.

Lachen und Weinen können jedoch abstrakt auseinander fallen und sind nun auch fälschlich in dieser Abstraktion als ein Motiv für die Kunst benutzt worden, wie das Lachchor z. B. in Weber's Freischütz. Lachen überhaupt ist der Ausbruch des Herausplatzens, das jedoch nicht haltungslos bleiben darf, wenn nicht das Ideal verloren gehen soll. Von dergleichen Abstraktion ist das ähnliche Lachen in einem Duett aus Weber's Oberon, in welchem Einem Angst und Bange für die Kehle und Brust der Sängerin werden kann. Wie anders dagegen ergreift das unauslöschliche Göttergelächter im Homer, das aus der seligen Ruhe der Götter entspringt und nur Heiterkeit und nicht abstrakte Ausgelassenheit ist. Ebenso wenig auf der anderen Seite darf das Weinen als haltungsloser Jammer in das ideale Kunstwerk eintreten, wie z. B. solche abstrakte Trostlosigkeit wiederum in Weber's Freischützen zu hören ist. In der Musik überhaupt ist der Gesang diese Freude und Lust sich zu vernehmen, wie die Lerche in den freien Lüften singt; Hinausschreien des Schmerzes und der Fröhlichkeit macht noch keine Musik, sondern selbst im Leiden muß der süße Ton der Klage die Schmerzen durchziehen und klären, so daß es Einem schon der Mühe werth scheint so zu leiden, um solche Klage zu vernehmen. Dieß ist die süße Melodie, der Gesang in aller Kunst.

In diesem Grundsatz hat auch in gewisser Beziehung das Princip der modernen Ironie seine Berechtigung, nur daß die Ironie einerseits häufig alles wahren Ernstes baar ist, und sich vornehmlich an schlechten Subjekten zu delektiren liebt, andererseits in der bloßen Sehnsüchtigkeit des Gemüthes, statt des wirklichen Handelns und Seyns endet, wie Novalis z. B. eines der edleren Gemüther, welche sich auf diesem Standpunkte befanden, zu der Leerheit von bestimmten Interessen zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben und zu dieser Schwindsucht gleichsam

für dessen Verwirklichung er sich unzähligen Mühseligkeiten und Arbeiten aus freier Wahl und eigener Willkür unterzogen hat. Zwar vollbringt er einen Theil seiner Thaten im Dienste und auf Befehl des Eurystheus, doch diese Abhängigkeit ist nur ein ganz abstrakter Zusammenhang, kein vollständig gesetzliches und befestigtes Band, durch welches ihm die Kraft selbstständig für sich handelnder Individualität entzogen würde. — Von ähnlicher Art sind die homerischen Helden. Allerdings haben auch sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt, doch ihr Verband ist gleichfalls kein schon vorher gesetzlich feststehendes Verhältniß, das sie zur Unterwerfung nöthigte, sondern sie folgen dem Agamemnon freiwillig, der kein Monarch im heutigen Sinne des Worts ist, und so giebt nun auch jeder der Helden seinen Rath, der erzürnte Achill trennt sich selbstständig los, und überhaupt kommt und geht, kämpft und ruht Jeder, wie es ihm eben beliebt. In der gleichen Selbstständigkeit, an keine ein für allemal befestigte Ordnung gebunden und als bloße Partikeln derselben, treten die Helden der ältern arabischen Poesie auf und auch das Schach-Nameh des Ferdusi liefert uns ähnliche Gestalten. Im christlichen Abendlande ist das Lehnsverhältniß und Ritterthum der Boden für freie Heldenschaft und auf sich beruhende Individualitäten. Von dieser Art sind die Helden der Tafelrunde, so wie der Heldenkreis, dessen Mittelpunkt Karl der Große bildet. Karl ist wie Agamemnon von freien Heldengestalten umgeben und deshalb ein gleich machtloser Zusammenhalt, indem er seine Vasallen stets zu Rathe ziehn und zuzusehen genöthigt ist, wie sie eben so sehr ihren eigenen Leidenschaften folgen, und mag er auch poltern wie Jupiter auf dem Olymp, ihn dennoch mit seinen Unternehmungen im Stiche lassen und selbstständig auf Abenteuer ausziehen. Das vollendete Musterbild ferner für dieß Verhältniß finden wir im Cid. Auch er ist Genoß eines Bundes, von einem Könige abhängig, und hat seinen Vasallenpflichten Genüge zu leisten, aber diesem Verbande steht das Gesetz der

Ehre als die Herrscherstimme der eigenen Persönlichkeit und deren unbefleckter Glanz, Adel und Ruhm gegenüber. Und so kann der König auch hier nur mit Rath und Einwilligung seiner Vasallen richten, beschließen, Krieg führen, wollen sie nicht, so fechten sie nicht mit, und unterwerfen sich etwa auch nicht einer Majorität von Stimmen, sondern jeder steht für sich da und schöpft seinen Willen, wie seine Kraft zum Handeln aus sich selber. Ein ähnliches glänzendes Bild unabhängiger Selbstständigkeit bieten die sarazenischen Helden dar, welche sich uns in fast noch spröderer Gestalt zeigen. — Selbst der Reineke Fuchs erneuert uns den Anblick eines ähnlichen Zustandes; der Löwe ist zwar Herr und König, aber Wolf und Bär u. s. w. sitzen gleichfalls mit zu Rath, Reineke und die Anderen auch treiben's wie sie wollen, kommt's zur Klage, so lügt sich der Schalk listig heraus oder findet partikuläre Interessen des Königs und der Königin, die er sich zu Nutze macht, und seinen Gebieter klug, wozu er eben mag, zu beschwatzen weiß.

Wie nun aber im Heroenzustande das Subjekt mit seinem gesammten Wollen, Thun, Vollbringen im unmittelbaren Zusammenhange bleibt, so steht es auch ungetheilt für das ein, was irgend an Folgen aus diesem Thun entspringt. Wenn wir dagegen handeln oder Handlungen beurtheilen, so fordern wir, um dem Individuum eine Handlung imputiren zu können, daß es die Art seiner Handlung und die Umstände, unter welchen dieselbe vollbracht ist, gewußt und erkannt habe. Ist der Inhalt der Umstände von anderer Art, und trägt die Objektivität in sofern andre Bestimmungen in sich, als diejenigen, welche in das Bewußtseyn des Handelnden getreten sind, so nimmt der heutige Mensch nicht den gesammten Umfang dessen, was er gethan hat auf sich, sondern er weist den Theil seiner That von sich ab, welcher durch ein Nichtwissen oder Verkennen der Umstände selber anders geworden ist, als er im Willen lag, und rechnet sich nur das zu, was er gewußt, und in Beziehung

auf dieses Wissen mit Vorsatz und Absicht vollbracht hat. Der heroische Charakter aber macht diese Unterscheidung nicht, sondern steht für das Ganze seiner That mit seiner ganzen Individualität ein. Oedip z. B. begegnet auf der Wanderung zum Orakel einem Manne und erschlägt ihn im Zwist. In den Tagen dieses Streites wäre die That kein Verbrechen gewesen, der Mann hat sich gewaltthätig gegen ihn bezeigt. Aber derselbe Mann war sein Vater. Oedip heirathet eine Königin: die Gattin ist seine Mutter, wissenlos ist er in eine blutschänderische Ehe getreten. Dennoch erkennt er sich die Gesammtheit dieser Frevel zu und straft sich als Vatermörder und Blutschänder, obschon den Vater zu erschlagen und das Ehebett der Mutter zu besteigen, weder in seinem Wissen noch in seinem Wollen gelegen hat. Die selbstständige Gediegenheit und Totalität des heroischen Charakters will die Schuld nicht theilen, und weiß von diesem Gegensatze der subjektiven Absichten und der objektiven That und ihrer Folgen nichts, während bei der Verwicklung und Verzweigung des heutigen Handelns jeder auf alle Andern rekurrirt und die Schuld so weit als möglich von sich zurückschiebt. Unsre Ansicht ist in dieser Beziehung moralischer, in sofern im Moralischen die subjektive Seite des Wissens von den Umständen und von der Ueberzeugung, vom Guten so wie der innern Absicht beim Handeln ein Hauptmoment ausmacht. In der Heroenzeit aber, in welcher das Individuum wesentlich Eines und das Objektive als von ihm ausgehend das Seinige ist, und bleibt, will das Subjekt nun auch, was es gethan hat, ganz und allein gethan haben und das Geschehene vollständig in sich hinein verlegen.

Eben so wenig trennt sich das heroische Individuum von dem sittlichen Ganzen ab, dem es angehört, sondern hat ein Bewußtseyn von sich nur als in substantieller Einheit mit diesem Ganzen. Wir dagegen nach unserer heutigen Vorstellung scheiden uns als Personen mit unseren persönlichen Zwecken und

Verhältnissen von den Zwecken solcher Gesammtheit ab; das Individuum thut, was es thut, aus seiner Persönlichkeit heraus für sich als Person, und steht deshalb auch nur für sein eigenes Handeln, nicht aber für das Thun des substantiellen Ganzen ein, dem es angehört. Daher machen wir den Unterschied z. B. von Person und Familie. Solch eine Scheidung kennt das Heroenzeitalter nicht. Die Schuld des Ahnherrn kommt dort auf den Enkel und ein ganzes Geschlecht duldet für den ersten Verbrecher; das Schicksal des Vergehens und der Schuld erbt fort. Uns würde diese Verdammung als das vernunftlose Anheimfallen an ein blindes Geschick ungerecht erscheinen. Wie bei uns die Thaten der Ahnen die Söhne und Enkel nicht adeln, so verunehren auch die Verbrechen und Strafe der Vorfahren die Nachkommen nicht, und vermögen noch weniger ihren subjektiven Charakter zu beflecken, ja der heutigen Gesinnung nach ist selbst die Konfiskation des Familienvermögens eine Strafe, welche das Princip der tiefern subjektiven Freiheit verletzt. Aber in der alten plastischen Totalität ist das Individuum nicht vereinzelt in sich, sondern Glied seiner Familie, seines Stammes. Deßhalb bleibt auch der Charakter, das Handeln und Schicksal der Familien die eigene Sache jedes Gliedes, und weit entfernt seiner Eltern Thaten und Geschick zu verläugnen, nimmt jeder Einzelne im Gegentheil sich derselben als der seinigen mit Willen an, sie leben in ihm, und so ist er das, was seine Väter waren, litten oder vollbrachten. Uns gilt dies als Härte, aber das nur für sich Einstehen und die dadurch gewonnene subjektivere Selbstständigkeit ist von der anderen Seite her auch nur die abstrakte Selbstständigkeit der Person, während dagegen die heroische Individualität idealer ist, weil sie sich nicht in der formellen Freiheit und Unendlichkeit in sich genügt, sondern mit allem Substantiellen der geistigen Verhältnisse, welche sie zu lebendiger Wirklichkeit bringt, in steter unmittelbarer Identität zusammengeschlossen bleibt. Das

Substantielle ist in ihr unmittelbar individuell, und das Individuum dadurch in sich selber substantiell.

Hierin läßt sich nun sogleich ein Grund finden, daß die idealen Kunstgestalten in mythische Zeitalter, überhaupt aber in die älteren Tage der Vergangenheit, als besten Boden ihrer Wirklichkeit, hineinversetzt werden. Sind die Stoffe nämlich aus der Gegenwart genommen, deren eigenthümliche Form, wie sie wirklich vorliegt, in der Vorstellung aller ihrer Seiten nach festgeworden ist, so erhalten die Veränderungen, deren sich der Dichter nicht entschlagen kann, leicht den Anschein des bloß Gemachten und Absichtlichen. Die Vergangenheit dagegen hört bloß der Erinnerung an, und die Erinnerung vollbringt von selber schon das Einhüllen der Charaktere, Begebenheiten und Handlungen in das Gewand der Allgemeinheit, durch welches die besondern äußerlichen und zufälligen Partikularitäten nicht hindurchscheinen. Zur wirklichen Existenz einer Handlung oder eines Charakters gehören viele geringfügige vermittelnde Umstände und Bedingungen, mannigfach einzelnes Geschehen und Thun, während in dem Bilde der Erinnerung alle diese Zufälligkeiten verlöscht sind. In dieser Befreiung von der Zufälligkeit des Aeußern erhält der Künstler, wenn die Thaten, Geschichten, Charaktere alten Zeiten angehören, in Betreff auf das Partikuläre und Individuelle freiere Hand für seine künstlerische Gestaltungsweise. Er hat zwar auch wohl historische Erinnerungen, aus denen er den Inhalt in die Gestalt des Allgemeinen herausarbeiten muß, aber das Bild der Vergangenheit hat schon, wie gesagt, als Bild den Vortheil der größeren Allgemeinheit, während die vielfachen Fäden der Vermittlung von Bedingungen und Verhältnissen mit ihrer ganzen Umgebung von Endlichkeit zugleich die Mittel- und Haltpunkte an die Hand geben, um die Individualität, deren das Kunstwerk bedarf, nicht zu verwischen. Näher gewährt dann ein heroisches Zeitalter den Vortheil vor einem spätern aus-

gebildeteren Zustande, daß der einzelne Charakter und das Individuum überhaupt in solchen Tagen das Substantielle, Sittliche, Rechtliche noch nicht als gesetzliche Nothwendigkeit sich gegenüber findet, und dem Dichter in sofern das unmittelbar vorliegt, was das Ideal fordert.

Shakspeare z. B. hat viele Stoffe für seine Tragödien aus Chroniken oder aus alten Novellen geschöpft, welche von einem Zustande erzählen, der sich zu einer vollständig festgestellten Ordnung noch nicht auseinandergelegt hat, sondern in welchem die Lebendigkeit des Individuums in seinem Beschließen und Ausführen noch das Vorherrschende ist und das Bestimmende bleibt. Seine eigentlich historischen Dramen dagegen haben eine Hauptingredienz von bloß äußerlich Historischem in sich und liegen deßhalb von der idealen Darstellungsweise weiter ab, obschon auch hier die Zustände und Handlungen durch die harte Selbstständigkeit und Eigenwilligkeit der Charaktre, getragen und gehoben werden. Freilich bleiben diese in ihrer Selbstständigkeit mehr nur wieder ein meist formelles Beruhen auf sich, während bei der Selbstständigkeit der heroischen Charaktere wesentlich auch der Inhalt anzuschlagen ist, den sie durchzuführen sich zum Zwecke gemacht haben.

Durch diesen letzten Punkt widerlegt sich denn auch in Betreff auf den allgemeinen Boden des Ideals die Vorstellung, als sey dafür das Idyllische vornehmlich geeignet, indem in diesem Zustande ja die Entzweiung des für sich Gesetzlichen und Nothwendigen und der lebendigen Individualität in keiner Weise vorhanden sey. Wie einfach und ursprünglich nun aber auch die idyllischen Situationen seyn mögen, und wie weit sie absichtlich von der ausgebildeten Prosa des geistigen Daseyns entfernt gehalten werden, so hat doch eben diese Einfachheit nach der andern Seite hin dem eigentlichen Gehalt nach zu wenig Interesse, um als der eigentlichste Grund und Boden des Ideals gelten zu können. Denn die wichtigsten Motive des

heroischen Charakters, Vaterland, Sittlichkeit, Familie u. s. f. und deren Entwicklung trägt dieser Boden nicht in sich, wogegen sich etwa der ganze Kern des Inhalts darauf beschränkt, daß ein Schaaf sich verloren, oder ein Mädchen sich verliebt hat. So gilt das Idyllische auch häufig nur als eine Zuflucht und Erheiterung des Gemüths, wozu sich denn wie bei Geßner z. B. oft noch eine Süßlichkeit und weichliche Schlaffheit gesellt. Die idyllischen Zustände unserer heutigen Gegenwart haben wieder das Mangelhafte, daß diese Einfachheit, das Häusliche und Ländliche in Empfindung der Liebe oder Wohlbehaglichkeit eines guten Kaffee's im Freien u. s. f. von geringfügigem Interesse sind, indem von allem weiteren Zusammenhange mit tieferen Verflechtungen in gehaltreichere Zwecke und Verhältnisse bei diesem Landpfarrerleben u. s. f. nur abstrahirt wird. Daher ist auch in dieser Beziehung Goethes Genius zu bewundern, daß er sich in Herrmann und Dorothea zwar auf ein ähnliches Gebiet koncentrirt, indem er aus dem Leben der Gegenwart eine engbegrenzte Besondernheit herausgreift, zugleich aber als Hintergrund und Athmosphäre, in welcher sich dieser, Kreis bewegt, die großen Interessen der Revolution und des eigenen Vaterlandes eröffnet nnd den für sich beschränkten Stoff mit den weitesten, mächtigsten Weltbegebenheiten in Beziehung bringt.

Ueberhaupt nun aber sind von dem Ideal das Ueble und Böse, Krieg, Schlachten, Rache nicht ausgeschlossen, sondern werden häufig der Inhalt und Boden der heroischen mythischen Zeit, der in um so härterer und wilderer Gestalt hervortritt je weiter diese Zeiten von gesetzlicher und sittlicher Durchbildung abliegen. In den Abentheuern des Ritterthums z. B. in welchen die fahrenden Ritter ausziehn, um dem Uebel und Unrecht abzuhelfen, gerathen die Helden oft genug selber in Wildheit und Unbändigkeit hinein und in der ähnlichen Weise setzt auch die religiöse Heldenschaft der Märtyrer einen solchen Zu-

stand der Barbarei und Grausamkeit voraus. Im Ganzen jedoch ist das christliche Ideal, das in der Innigkeit und Tiefe des Innern seinen Platz hat, gleichgültiger gegen die Verhältnisse der Aeußerlichkeit.

Wie nun der idealere Weltzustand bestimmten Zeitaltern vorzugsweise entspricht, so wählt die Kunst auch für die Gestalten, welche sie in demselben auftreten läßt, vorzugsweise einen bestimmten Stand — den Stand der Fürsten. Und nicht etwa aus Aristokratie und Liebe für das Vornehme, sondern der vollkommenen Freiheit des Willens und Hervorbringens wegen, welche sich in der Vorstellung der Fürstlichkeit realisirt findet. So sehen wir z. B. in der alten Tragödie den Chor als den individualitätslosen allgemeinen Boden der Gesinnungen, Vorstellungen und Empfindungsweisen, auf dem die bestimmte Handlung vor sich gehen soll. Aus diesem Boden erheben sich sodann die individuellen Charaktere der handelnden Personen, welche den Beherrschern des Volks, den Königsfamilien angehören. Den Figuren aus untergeordneten Ständen dagegen, wenn sie innerhalb ihrer beschränkten Verhältnisse zu handeln unternehmen, sehen wir überall die Gedrücktheit an, denn in ausgebildeten Zuständen sind sie in der That nach allen Seiten hin abhängig, eingeengt und kommen mit ihren Leidenschaften und Interessen durchweg ins Gedränge und in die Noth der ihnen äußeren Nothwendigkeit, da hinter ihnen gleich die unüberwindliche Macht der bürgerlichen Ordnung steht, gegen welche sie nicht ankommen können und selbst der Willkür der Höheren, wo diese gesetzlich berechtigt ist, ausgesetzt bleiben. An dieser Beschränkung durch bestehende Verhältnisse wird alle Unabhängigkeit zu Schanden. Deßhalb sind die Zustände und Charaktere aus diesen Kreisen geeigneter für das Lustspiel und das Komische überhaupt, indem sich im Komischen die Individuen wie sie wollen und mögen, aufzuspreizen das Recht haben, und sich eine Selbstständigkeit in ihrem Wollen und

Meinen und in ihrer Vorstellung von sich selber anmaßen dürfen, die ihnen unmittelbar durch sie selber, und ihre innere und äußere Abhängigkeit wieder vernichtet wird. Hauptsächlich aber geht solche erborgte falsche Selbstständigkeit an den äußern Verhältnissen und der schiefen Stellung der Individuen zu ihr zu Grunde. Die Macht dieser Verhältnisse ist für die niedern Stände in einem ganz anderen Grade als für die Herrscher und Fürsten vorhanden. Don Cesar dagegen in Schillers Braut von Messina kann mit Recht ausrufen: „es steht kein höherer Richter über mir", und wenn er gestraft seyn will, so muß er sich selber das Urtheil sprechen und vollstrecken. Denn er ist keiner äußern Nothwendigkeit des Rechts und Gesetzes unterworfen und auch in Ansehung der Strafe nur abhängig von sich selber. Die shakespearischen Gestalten gehören zwar nicht alle dem fürstlichen Stande an, und stehen zum Theil auf einem historischen und nicht mehr mythischen Boden, aber sie sind dafür in Zeiten bürgerlicher Kriege versetzt, in denen die Bande der Ordnung und Gesetze sich auflockern oder brechen und erhalten dadurch die geforderte Unabhängigkeit und Selbstständigkeit wieder.

## 5. Die besonderen Kunstformen.

Die Idee des Schönen ist eine Totalität von wesentlichen Unterschieden, welche als solche hervortreten und sich verwirklichen müssen. Wir können dieß im Ganzen die besonderen Formen der Kunst nennen, als die Entwicklung dessen, was im Begriffe des Ideals liegt, und durch die Kunst zur Existenz gelangt. Wenn wir jedoch von diesen Kunstformen als von verschiedenen Arten des Ideals sprechen, so dürfen wir „Art" nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Worts nehmen, als ob hier die Besonderheiten von außen her an das Ideal als die allgemeine Gattung heranträten, und dasselbe modificirten, sondern Art soll nichts als die unterschiedenen und damit weiteren

Bestimmungen der Idee des Schönen und des Ideals der Kunst selber ausdrücken. Die Allgemeinheit der idealen Darstellung also wird hier nicht äußerlich, sondern an ihr selbst durch ihren eigenen Begriff näher bestimmt, so daß dieser Begriff es ist, der sich zu einer Totalität besonderer Gestaltungsweisen der Kunst auseinander breitet.

Näher nun finden die Kunstformen als verwirklichende Entfaltung der Idee des Schönen in der Weise ihren Ursprung in der Idee selbst, daß diese sich durch sie zur Darstellung und Realität heraustreibt, und je nachdem sie nur ihrer abstrakten Bestimmtheit oder ihrer konkreten Totalität nach für sich selber ist, sich auch in einer anderen Gestalt der Realität zur Erscheinung bringt. Denn die Idee überhaupt ist nur, als sich durch ihre eigene Thätigkeit für sich selber entwickelnd, wahrhaft Idee, und da sie als Ideal unmittelbar Erscheinung und zwar mit ihrer Erscheinung identische Idee des Schönen ist, so ist auch auf jeder besonderen Stufe, welche das Ideal in seinem Entfaltungsgange betritt, mit jeder, von den weiteren Stufen unterschiedenen, innern Bestimmtheit unmittelbar eine andere reale Gestaltung verknüpft. Es gilt daher gleich, ob wir den Fortgang in dieser Entwicklung als einen innern Fortgang der Idee in sich, oder der Gestalt, in welcher sie sich Daseyn giebt ansehen, indem nämlich jede dieser beiden Seiten unmittelbar mit der anderen verbunden und dadurch die Vollendung der Idee als Inhalt eben sosehr auch als die Vollendung der Form erscheint. Die Mängel der Kunstgestalt erweisen sich deßhalb umgekehrt gleichmäßig als ein Mangel der Idee, in sofern dieselbe die innere Bedeutung für die äußere Erscheinung ausmacht, und in ihr sich selber real wird. Wenn wir also hier zunächst im Vergleich mit dem wahren Ideal noch unangemessenen Kunstformen begegnen, so ist dieß nicht in der Weise der Fall, in welcher man gewöhnlich von mißlungenen Kunstwerken zu sprechen gewohnt ist, die nichts ausdrücken,

gemessene Identifikation des Geistigen und Natürlichen, welche nicht nur bei der Neutralisation der beiden entgegengesetzten Seiten stehen bleibt, sondern das Geistige zu der höheren Totalität heraufhebt, in seinem Anderen sich selber zu erhalten, das Natürliche ideell zu setzen, und sich im Natürlichen und am Natürlichen auszudrücken. In dieser Art der Einheit ist der Begriff der klassischen Kunstform begründet.

Diese Identität von Bedeutung und Körperlichkeit ist hier nun näher so zu fassen, daß keine Trennung der Seiten innerhalb ihrer vollbrachten Einigung statt hat, und sich das Innere deshalb nicht als nur innere Geistigkeit aus dem Leiblichen und der konkreten Wirklichkeit in sich zurücknimmt, wodurch sich ein Unterschied Beider gegeneinander hervorkehren könnte. Indem nun das Objektive und Aeußere, in welchem der Geist zur Anschauung kommt, seinem Begriff nach durchweg zugleich bestimmt und besondert ist, so kann der freie Geist, den die Kunst zu seiner gemäßen Realität herausarbeitet, nur die eben so sehr bestimmte als in sich sebstständige geistige Individualität in ihrer natürlichen Gestalt seyn. Deshalb macht das Menschliche den Mittelpunkt und Inhalt der wahren Schönheit und Kunst aus; aber als Inhalt der Kunst, wie im Begriff des Ideals bereits entwickelt worden ist, unter der wesentlichen Bestimmung konkreter Individualität und der ihr adäquaten äußeren Erscheinung, welche in ihrer Objektivität von den Gebrechen der Endlichkeit gereinigt ist.

In dieser Rücksicht ergiebt sich sogleich, daß die klassische Darstellungsweise ihrem Wesen nach nicht mehr symbolischer Art, im genauern Sinne des Worts seyn kann, wenn auch hin und wieder noch einige symbolische Ingredienzen beiherspielen. Die griechische Mythologie z. B., welche, in soweit die Kunst sich derselben bemächtigt, dem klassischen Ideal angehört, ist, in ihrem Mittelpunkte aufgefaßt, nicht von symbolischer Schönheit, sondern gestaltet im ächten Charakter des Kunst-Ideals, obschon

einige Reste des Symbolischen daran haften bleiben. — Fragen wir nun aber nach der bestimmten Gestalt, welche in diese Einheit mit dem Geist eingehen kann, ohne eine bloße Andeutung ihres Inhalts zu werden, so ergiebt sich aus der Bestimmung, daß im Klassischen Inhalt und Form adäquat seyn sollen, auch für die Seite der Gestalt die Forderung der Totalität und Selbstständigkeit in sich. Denn zur freien Selbstständigkeit des Ganzen, in welcher die Grundbestimmung des Klassischen liegt, gehört, daß jede der Seiten, sowohl der geistige Gehalt, als dessen äußere Erscheinung, in sich die Totalität sey, welche den Begriff des Ganzen ausmacht. Nur in dieser Weise nämlich ist jede Seite an sich mit der andern identisch, und deshalb ihr Unterschied zum bloßen Formenunterschied Eines und Desselben herabgesetzt, wodurch nun auch das Ganze als frei erscheint, indem seine Seiten sich als adäquat erweisen, da es in jeder derselben sich darstellt und in beiden Eines ist. Der Mangel dieser freien Verdoppelung seiner innerhalb derselben Einheit führt im Symbolischen gerade die Unfreiheit des Inhalts und damit auch der Form nach sich. Der Geist ist nicht sich selber klar, und deshalb zeigt seine äußere Realität sich nicht als seine eigene, durch ihn und in ihm an und für sich gesetzte. Umgekehrt soll die Gestalt wohl bedeutsam seyn, aber die Bedeutung liegt nur zum Theil, nur nach irgend einer Seite in ihr. Als ihrem Innern daher eben so sehr noch äußerlich, giebt die äußere Existenz zunächst, statt der darzustellenden Bedeutung, nur sich selbst, und sollte sie zeigen, daß sie auf etwas Weiteres hinzudeuten habe, so muß ihr Gewalt angethan werden. In dieser Verzerrung blickt sie nun weder sie selber, noch ist sie das Andere, die Bedeutung, sondern thut nichts als eine räthselhafte Verknüpfung und Vermischung von Fremdartigen kund, oder fällt als bloß dienender Schmuck und äußerer Zierrath der bloßen Verherrlichung der einen absoluten Bedeutung aller Dinge anheim, bis sie sich endlich der bloß subjektiven Willkür des Ver-

gleichs mit einer ihr entferntliegenden und gleichgiltigen Bedeutung preisgeben muß. Soll dies unfreie Verhältniß sich lösen, so muß die Gestalt an sich selber schon ihre Bedeutung und näher zwar die Bedeutung des Geistes haben. Diese Gestalt ist wesentlich die menschliche, weil die Aeußerlichkeit des Menschen allein befähigt ist, das Geistige in sinnlicher Weise zu offenbaren. Der menschliche Ausdruck in Gesicht, Auge, Stellung, Geberde ist zwar materiell, und darin nicht das, was der Geist ist, aber innerhalb dieser Körperlichkeit selbst ist das menschliche Aeußere nicht nur lebendig und natürlich wie das Thier, sondern die Leiblichkeit, welche in sich den Geist wiederspiegelt. Durch das Auge sieht man dem Menschen in die Seele, wie durch seine ganze Bildung überhaupt sein geistiger Charakter ausgedrückt wird. Wenn deßhalb die Leiblichkeit dem Geist als sein Dasein zugehört, so ist auch der Geist das dem Leibe angehörige Innere, und keine der äußeren Gestalt fremdartige Innerlichkeit, so daß die Materialität nicht noch eine andere Bedeutung in sich hat oder darauf hindeutet. Zwar trägt die menschliche Gestalt viel von dem allgemeinen animalischen Typus an sich, aber der ganze Unterschied des menschlichen Körpers vom thierischen besteht nur darin, daß der menschliche sich seiner ganzen Bildung nach als der Wohnsitz, und zwar als das einzig mögliche Naturdaseyn des Geistes erweist. Deshalb ist auch der Geist nur im Leibe für Andere unmittelbar vorhanden. Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs und das specielle Entsprechen von Seele und Leib anzugeben, ist hier jedoch nicht der Ort; wir müssen diese Nothwendigkeit hier voraussetzen. Nun giebt es allerdings Todtes, Häßliches, d. h. von anderen Einflüssen und Abhängigkeiten Bestimmtes an der menschlichen Gestalt; ist dieß der Fall, so ist es eben die Sache der Kunst, den Unterschied des bloß Natürlichen und des Geistigen auszulöschen, und die äußere Leiblichkeit zur schönen, durch und durch gebildeten, beseelten und geistig-lebendigen Gestalt zu machen

Bei dieser Darstellungsweise ist dann in Betreff auf das Aeußere nichts Symbolisches mehr vorhanden, und alles bloße Suchen, Drängen, Verzerren und Verkehren abgeschnitten. Denn der Geist ist, wenn er sich als Geist gefaßt hat, das für sich Fertige und Klare, und eben so ist auch sein Zusammenhang mit der ihm adäquaten Gestalt von der einen Seite her etwas an und für sich Fertiges und Gegebenes, das nicht erst durch eine von der Phantasie im Gegensatz gegen das Vorhandene hervorgebrachte Verknüpfung braucht zu Stande zu kommen. Eben so wenig ist die klassische Kunstform eine bloß leiblich hingestellte oberflächliche Personifikation, indem der gesammte Geist, so weit er den Inhalt des Kunstwerks ausmachen soll, in die Leiblichkeit heraustritt und mit ihr sich vollendet zu identificiren vermag. Aus diesem Gesichtspunkte kann auch die Vorstellung betrachtet werden, daß die Kunst die menschliche Gestalt nachgeahmt habe. Der gewöhnlichen Ansicht nach erscheint jedoch dieß Aufnehmen und Nachbilden als eine Zufälligkeit, wogegen zu behaupten ist, daß die zu ihrer Reife gediehene Kunst der Nothwendigkeit nach habe in der Form der äußern menschlichen Erscheinung darstellen müssen, weil der Geist nur in ihr das ihm gemäße Daseyn im Sinnlichen und Natürlichen erhält.

Wie mit dem menschlichen Körper und dessen Ausdruck verhält es sich nun auch mit den menschlichen Empfindungen, Trieben, Thaten, Begebenheiten und Handlungen; auch ihre Aeußerlichkeit ist im Klassischen nicht nur als natur-lebendig, sondern als geistig charakterisirt, und die Seite des Innern mit dem Aeußern in adäquate Identitätgebracht.

Indem nun die klassische Kunst die freie Geistigkeit als bestimmte Individualität faßt, und dieselbe in ihrer leiblichen Erscheinung unmittelbar anschaut, so ist ihr häufig der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht worden. Bei den Griechen z. B. hat schon Xenophanes gegen die Vorstellungsweise der Götter gesprochen, indem er sagte, wären die Löwen die Bildner

gewesen, so würden sie ihren Göttern Löwengestalt gegeben haben. Von ähnlicher Art ist das witzige französische Wort: Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, aber der Mensch habe es ihm heim gegeben, und Gott nach des Menschen Bilde geschaffen. In Beziehung auf die folgende Kunstform, die romantische, ist in dieser Rücksicht zu bemerken, daß der Gehalt der klassischen Kunstschönheit allerdings noch mangelhaft ist, wie die Religion der Kunst selbst; aber der Mangel liegt so wenig im Anthropomorphistischen als solchen, daß im Gegentheil zu behaupten steht, die klassische Kunst sey zwar für die Kunst anthropomorphistisch genug, für die höhere Religion aber zu wenig. Das Christenthum hat den Antropomorphismus weiter getrieben, denn der christlichen Lehre nach ist Gott nicht ein nur menschlich gestaltetes Individuum, sondern ein wirkliches einzelnes Individuum, ganz Gott und ganz ein wirklicher Mensch, hineingetreten in alle Bedingungen des Daseyns, und kein bloßes menschlich gebildetes Ideal der Schönheit und Kunst. Hat man vom Absoluten nur die Vorstellung eines abstrakten, in sich unterschiedslosen Wesens, dann freilich fällt jede Art der Gestaltung fort, aber damit Gott als Geist sey, dazu gehört sein Erscheinen als Mensch, als einzelnes Subjekt, nicht als idealisches Menschseyn, sondern als wirkliches Fortgehen bis zur zeitlichen gänzlichen Aeußerlichkeit der auch unmittelbaren und natürlichen Existenz. In der christlichen Anschauung nämlich liegt die unendliche Bewegung, sich bis zum Extrem des Gegensatzes hinzutreiben und erst als Aufhebung dieser Trennung in sich zur absoluten Einheit zurückzukehren. In dieß Moment der Trennung fällt das Menschwerden Gottes, indem er als wirkliche einzelne Subjektivität in den Unterschied gegen die Einheit und Substanz als solche tritt, in dieser gemeinen Zeitlichkeit und Räumlichkeit die Empfindung, das Bewußtseyn, den Schmerz der Entzweiung durchmacht, um durch diesen eben so sehr wieder aufgelösten Gegensatz zur endlichen Versöhnung zu kommen. Dieser Durch-

gangspunkt liegt der christlichen Vorstellung nach in der Natur Gottes selber. In der That ist Gott hierdurch als absolute freie Geistigkeit zu fassen, in welcher das Moment des Natürlichen und der unmittelbaren Einzelnheit zwar vorhanden seyn, aber gleichmäßig aufgehoben werden muß. In der klassischen Kunst dagegen ist die Sinnlichkeit nicht getödtet und gestorben, aber dafür auch nicht zur absoluten Geistigkeit auferstanden. Die klassische Kunst und ihre schöne Religion befriedigt daher auch nicht die Tiefen des Geistes; wie konkret sie auch in sich selber ist, bleibt sie doch für ihn noch abstrakt, weil sie, statt der Bewegung und aus der Entgegensetzung erworbenen Versöhnung jener unendlichen Subjektivität, nur die ungetrübte Harmonie der bestimmten freien Individualität in ihrem adäquaten Daseyn, diese Ruhe in ihrer Realität, dieses Glück, diese Befriedigung und Größe in sich selbst, diese ewige Heiterkeit und Seligkeit zu ihrem Elemente hat, die selbst im Unglück und Schmerz das sichere Beruhen auf sich nicht verliert. Die klassische Kunst hat in den Gegensatz, der im Absoluten begründet ist, nicht bis zur Tiefe hinein gearbeitet und ihn ausgesöhnt. Dadurch kennt sie nun aber auch nicht die Seite, welche mit diesem Gegensatz in Beziehung steht, die Verhärtung des Subjekts in sich als abstrakte Persönlichkeit gegen das Sittliche und Absolute, die Sünde und das Böse, so wie das Verhausen der subjektiven Innerlichkeit in sich, die Zerrissenheit, Haltlosigkeit, überhaupt den ganzen Kreis der Entzweiungen, welche innerhalb ihrer das Unschöne, Häßliche, Widrige nach der sinnlichen und geistigen Seite hin hereinbringen. Die klassische Kunst überschreitet den reinen Boden des ächten Ideals nicht.

Die allgemeinste und zugleich vollendetste Vorstellung von ihrer Natur giebt uns ihre koncentrirte Individualität, insofern dieselbe aus der Mannigfaltigkeit von Beiwesenheiten, einzelnen Handlungen und Begebenheiten in den einen Brennpunkt ihrer einfachen Einheit in sich zusammengefaßt ist.

Was uns aus diesen Göttern anspricht, ist zunächst die geistige *substantielle* Individualität, welche aus dem bunten Schein des Partikularen der Noth, und vielzweckigen Unruhe des Endlichen in sich, zurückgenommen, auf ihrer eigenen Allgemeinheit, wie auf einer ewigen, klaren Grundlage sicher beruht. Nur dadurch erscheinen die Götter als die unvergänglichen Mächte, deren ungetrübtes Walten nicht am Besonderen in der Verwicklung mit Anderem und Aeußerlichen, sondern an ihrer eigenen Umwandelbarkeit und Gediegenheit zur Anschauung kommt.

Umgekehrt aber sind sie nicht etwa die bloße Abstraktion geistiger Allgemeinheiten, und dadurch so genannte allgemeine Ideale, sondern, in sofern sie Individuen sind, erscheinen sie als ein Ideal, das an sich selbst Daseyn, und deswegen Bestimmtheit, d. h. als Geist *Charakter* hat. Ohne Charakter tritt keine Individualität hervor. Nach dieser Seite hin liegt auch den geistigen Göttern eine bestimmte Naturmacht zu Grunde, mit welcher sich eine bestimmte sittliche Substanz verschmelzt, und jedem Gott einen abgegränzten Kreis seiner ausschließlicheren Wirksamkeit anweist. Die mannigfaltigen Seiten und Züge, welche durch diese Besondernheit hineinkommen, machen, als zur einfachen Einheit mit sich reducirt, die Charaktere der Götter aus.

Im wahren Ideal jedoch darf sich diese Bestimmtheit eben so wenig zur scharfen Beschränkung auf die *Einseitigkeit* des Charakters verendlichen, sondern muß gleichmäßig wieder zur Allgemeinheit des Göttlichen zurückgenommen erscheinen. So ist denn jeder Gott, indem er die Bestimmtheit als *göttliche* und damit als *allgemeine* Individualität in sich trägt, theils bestimmter Charakter, theils Alles in Allem, und schwebt in der vollen einigen Mitte zwischen bloßer Allgemeinheit und ebenso abstrakter Besondernheit. Dies giebt dem ächten Ideal des Klassischen die unendliche Sicherheit und Ruhe, die kummerlose Seligkeit und ungehemmte Freiheit.

Als Schönheit der klassischen Kunst nun ferner ist der an

sich selbst bestimmte göttliche Charakter nicht nur geistig, sondern eben so sehr in ihrer Leiblichkeit erscheinende dem Auge nie dem Geiste sichtbare Gestalt.

Diese Schönheit, da sie nicht nur das Natürliche und Thierische in seiner geistigen Personifikation, sondern das Geistige selber in dessen adäquatem Daseyn zu ihrem Inhalte hat, darf nur in ihrem Beiwesen Symbolisches und auf das nur Natürliche Bezügliches aufnehmen; ihr eigentlicher Ausdruck ist die dem Geiste, und nur dem Geiste, eigenthümliche äußere Gestalt, in so weit das Innere in ihr sich selber zur Existenz bringt, und sich vollendet durch sie hindurch ergießt.

Auf der anderen Seite muß die klassische Schönheit nicht den Ausdruck der Erhabenheit gewähren. Denn das abstrakt Allgemeine allein, das sich in keiner Bestimmtheit mit sich selber zusammenschließt, sondern nur negativ gegen das Besondere überhaupt, und somit auch gegen jede Verleiblichung gekehrt ist, giebt den Anblick des Erhabenen. Die klassische Schönheit aber führt die geistige Individualität mitten in ihr zugleich natürliches Daseyn hinein, und applicirt das Innere nur im Elemente äußerer Erscheinung.

Deßhalb muß jedoch die Außengestalt sich eben so sehr wie das Geistige, das in ihr sich Daseyn verschafft, von jeder Zufälligkeit äußerer Bestimmtheit, von jeder Naturabhängigkeit und Krankhaftigkeit befreien, aller Endlichkeit, allem Vorübergehenden, aller Geschäftigkeit für bloß Sinnliches entnommen seyn, und ihre mit dem bestimmten geistigen Charakter des Gottes sich verschwisternde Bestimmtheit zum freien Einklang mit den allgemeinen Formen der menschlichen Gestalt reinigen und erheben Die makellose Aeußerlichkeit allein, in der jeder Zug der Schwäche und Relativität verwischt und jeder Flecken willkürlicher Partikularität ausgelöscht ist, entspricht dem geistigen Innern, welches in ihr sich versenken und in ihr leiblich werden soll.

Da nun aber die Götter aus ihrer Bestimmtheit des Cha-

rakters zugleich in die Allgemeinheit zurückgebogen sind, so hat sich auch in ihrer Erscheinung zugleich das Selbstseyn des Geistes als das Beruhen in sich und als die Sicherheit seiner in seinem Aeußern darzustellen.

Darum sehen wir in der konkreten Individualität der Götter, bei dem eigentlich klassischen Ideal, eben so sehr diesen Adel und und diese Hoheit des Geistes, in welcher sich, trotz seinem gänzlichen Hineingehen in die leibliche und sinnliche Gestalt, das Entferntseyn von aller Bedürftigkeit des Endlichen kund giebt. Das reine Insichseyn und die abstrakte Befreiung von jeder Art der Bestimmtheit würde zur Erhabenheit führen, indem das klassische Ideal aber zum Daseyn, das nur das seinige, das Daseyn des Geistes selber ist, heraustritt, so zeigt sich auch die Erhabenheit desselben in die Schönheit verschmolzen, und in sie gleichsam unmittelbar übergegangen. Dieß macht für die Göttergestalten den Ausdruck der Hoheit, der klassisch schönen Erhabenheit nothwendig. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt.

In ihrer Schönheit erscheinen sie deshalb über die eigene Leiblichkeit erhoben, und es entsteht dadurch ein Widerstreit zwischen ihrer seligen Hoheit, die ein geistiges Insichseyn, und zwischen ihrer Schönheit, die äußerlich und leiblich ist. Der Geist erscheint ganz in seine Außengestalt versenkt, und doch zugleich aus ihr heraus nur in sich versunken. Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen. In dieser Beziehung bringen die griechischen Götter einen Eindruck hervor, bei aller Verschiedenheit ähnlich dem, welchen Goethe's Büste von Rauch, als ich sie das erstemal sah, auf mich machte. Sie haben sie gleichfalls gesehen, diese hohe Stirn, diese gewaltige, herrschende Nase, das freie Auge, das runde Kinn, die gesprächigen, vielgebildeten Lippen, die geistreiche Stellung des Kopfes, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick weggewendet; und

zugleich die ganze Fülle der sinnenden, freundlichen Menschlichkeit, dabei diese ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenschaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welken der Lippen, die ihn den zahnlosen Mund zurückfalten, das Schlaffe des Halses, der Wangen, wodurch der Thurm der Nase noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt, — die Gewalt dieser festen Gestalt, die vornehmlich auf das Unwandelbare reducirt ist, erscheint in ihrer losen hängenden Umgebung, wie der erhabene Kopf und die Gestalt des Orientalen in ihrem weiten Turban, aber schlotternden Oberkleid und schleppenden Pantoffeln; — es ist der feste, gewaltige, zeitlose Geist, der, in der Maske der umherhängenden Sterblichkeit, diese Hülle herabfallen zu lassen im Begriff steht, und sie nur noch lose um sich frei herumschlendern läßt. In der ähnlichen Weise erscheinen auch die Götter von Seiten dieser hohen Freiheit und geistigen Ruhe über ihre Leiblichkeit erhoben, so daß sie ihre Gestalt, ihre Glieder bei aller Schönheit und Vollendung gleichsam als einen überflüssigen Anhang empfinden. Und dennoch ist die ganze Gestalt lebendig beseelt, identisch mit dem geistigen Seyn, trennungslos, ohne jenes Auseinander des in sich Festen und der weicheren Theile, der Geist nicht dem Leib entgehend und entstiegen, sondern beide ein gediegenes Ganzes, aus welchem das Insichseyn des Geistes nur in der wunderbaren Sicherheit seiner selbst still herausblickt.

Indem nun aber jener angedeutete Widerstreit vorhanden ist, ohne jedoch als Unterschied und Trennung der inneren Geistigkeit und ihres Aeußern herauszutreten, so ist das Negative, das darin liegt, eben deßwegen diesem ungetrennten Ganzen immanent und an ihm selber ausgedrückt. Dieß ist innerhalb der geistigen Hoheit der Hauch und Duft der Trauer, den geistreiche Männer in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit empfunden haben.

Die Ruhe göttlicher Heiterkeit darf sich nicht zu Freude, Vergnügen, Zufriedenheit besondern, und der Frieden der Ewigkeit muß nicht zum Lächeln des Selbstgenügens und gemüthlichen Behagens herunterkommen. Zufriedenheit ist das Gefühl der Uebereinstimmung unserer einzelnen Subjektivität mit dem Zustande unseres bestimmten, uns gegebenen, oder durch uns hervorgebrachten Zustandes. Napoleon z. B. hat nie gründlicher seine Zufriedenheit ausgedrückt, als wenn ihm etwas gelungen war, womit alle Welt sich unzufrieden bezeigte. Denn Zufriedenheit ist nur die Billigung meines eigenen Seyns, Thuns und Treibens, und das Extrem derselben giebt sich in jeder Philisterempfindung zu erkennen, zu der es jeder fertige Mensch bringen muß. Diese Empfindung und ihr Ausdruck ist aber nicht der Ausdruck der plastischen ewigen Götter. Die freie, vollendete Schönheit vermag sich nicht in der Zustimmung zu einem bestimmten endlichen Daseyn zu genügen, sondern ihre Individualität, nach Seiten des Geistes wie der Gestalt, obschon sie charakteristisch und in sich bestimmt ist, geht doch nur mit sich, als zugleich freier Allgemeinheit und in sich ruhender Geistigkeit, zusammen. — Diese Allgemeinheit ist es, welche man bei den griechischen Göttern auch als Kälte hat ansprechen wollen. Kalt jedoch sind sie nur für die moderne Innigkeit im Endlichen, für sich selbst betrachtet haben sie Wärme und Leben, der selige Frieden, der sich in ihrer Lieblichkeit abspiegelt, ist wesentlich ein Abstrahiren vom Besondern, ein Gleichgültigseyn gegen Vergängliches, ein Aufgeben des Aeußerlichen, ein nicht kummervolles und peinliches — doch im Entsagen dem Irdischen und Flüchtigen, wie die geistige Heiterkeit tief über Tod, Grab, Verlust, Zeitlichkeit hinwegbleibt, und eben, weil sie tief ist, dieß Negative in sich selber enthält. Je mehr nun aber an den Göttergestalten der Ernst und die geistige Freiheit heraustritt, desto mehr läßt sich ein Kontrast dieser Hoheit mit der Bestimmtheit und Körperlichkeit empfinden.

Die seligen Götter trauern gleichsam über ihre Seligkeit und Leiblichkeit; man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwicklung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Hoheit und Besonderheit, der Geistigkeit und des sinnlichen Daseyns, die klassische Kunst selber ihrem Untergange entgegengeführt.

Fragen wir nun drittens nach der Art der äußern Darstellung, welche diesem so eben angegebenen Begriffe des klassischen Ideals gemäß ist, so sind auch in dieser Rücksicht die wesentlichen Gesichtspunkte schon näher angegeben worden. Es ist deßhalb hier nur so viel zu sagen, daß in dem eigentlich klassischen Ideal die geistige Individualität der Götter nicht in ihrer Beziehung auf Anderes aufgefaßt, oder durch ihre Besondernheit in Konflikt und Kampf gebracht wird, sondern in dem ewigen Beruhen in sich, in dieser Schmerzlichkeit des göttlichen Friedens zur Erscheinung kommt. Der bestimmte Charakter bethätigt sich daher nicht in der Weise, daß er die Götter zu besonderen Empfindungen und Leidenschaften anregte, oder sie bestimmte Zwecke durchzusetzen nöthigte. Im Gegentheil sind sie aus jeder Kollision und Verwicklung, ja aus jedem Bezug auf Endliches und in sich Zwiespaltiges zu der reinen Versunkenheit in sich zurückgeführt. Diese strengste Ruhe, nicht starr, kalt und todt, aber sinnend und unwandelbar, ist für die klassischen Götter die höchste und gemäßeste Form der Darstellung. Wenn sie deßhalb in bestimmten Situationen auftreten, so dürfen es nicht Zustände oder Handlungen seyn, die zu Konflikten Anlaß geben, sondern solche, welche als selber harmlos auch die Götter in ihrer Harmlosigkeit belassen. Unter den besondern Künsten ist daher die Skulptur vor allen geeignet, das klassische Ideal in seinem einfachen Beisichseyn darzustellen, in welchem mehr die allgemeine Göttlichkeit als der besondere Charakter zum Vorschein kommen soll. Hauptsächlich die ältere strengere Skulptur hält diese Seite des Ideals fest,

lichen Gegensatz gegen das Verderben seiner Gegenwart. Das Unaufgelöste dieses Gegensatzes, in welchem Inneres und Aeußeres in fester Disharmonie bleiben, macht das Prosaische des Verhältnisses beider Seiten aus. Ein edler Geist, ein tugendhaftes Gemüth, dem die Realisation seines Bewußtseyns in einer Welt des Lasters und der Thorheit versagt bleibt, wendet sich mit leidenschaftlicher Indignation oder feinerem Witze und frostigerer Bitterkeit gegen das vor ihm liegende Daseyn, und zürnt oder spottet der Welt, welche seiner abstrakten Idee der Tugend und Wahrheit direkt widerspricht.

Die Kunstform, welche diese Gestalt des hervorbrechenden Gegensatzes der endlichen Subjektivität und der entarteten Aeußerlichkeit annimmt, ist die Satyre, mit welcher die gewöhnlichen Theorien niemals haben zurecht kommen können, indem sie stets in Verlegenheit blieben, wo sie dieselbe einschieben sollten. Denn vom Epischen hat die Satyre gar nichts, zur Lyrik gehört sie eigentlich auch nicht, indem sich im Satyrischen nicht die Empfindung des Gemüths ausspricht, sondern das Allgemeine des Guten und in sich Nothwendigen, welches zwar mit subjektiver Besonderheit vermischt, als besondere Tugendhaftigkeit dieses oder jenes Subjekt erscheint, doch nicht in freier ungehinderter Schönheit der Vorstellung sich genießt, und diesen Genuß ausströmt, sondern den Mißklang der eigenen Subjektivität und deren abstrakten Grundsätze, der empirischen Wirklichkeit gegenüber, mißmüthig festhält, und in sofern weder wahrhafte Poesie noch wahrhafte Kunstwerke producirt. Deßhalb ist der satyrische Standpunkt nicht aus jenen Gattungen der Poesie zu begreifen, sondern muß allgemeiner als diese Uebergangsform des klassischen Ideals gefaßt werden.

Indem es nun die ihrem innern Gehalt nach prosaische Auflösung des Ideals ist, welche sich im Satyrischen kund giebt, so haben wir den wirklichen Boden für dasselbe nicht in Griechenland, als dem Lande der Schönheit, zu suchen. Die

Satyre in der eben beschriebenen Gestalt kommt den Römern eigenthümlich zu. Der Geist der römischen Welt ist die Herrschaft der Abstraktion, des todten Gesetzes, die Zertrümmerung der Schönheit und heiteren Sitte, das Zurückdrängen der Familie, als der unmittelbaren, natürlichen Sittlichkeit, überhaupt die Aufopferung der Individualität, welche sich an den Staat hingiebt, und im Gehorsam gegen das abstrakte Gesetz ihre kaltblütige Würde und verständige Befriedigung findet. Das Princip dieser politischen Tugend, deren kalte Härte sich nach Außen alle Völker-Individualität unterwirft, während das formelle Recht sich im Innern in der ähnlichen Schärfe bis zur Vollendung ausbildet, ist der wahren Kunst entgegen. So finden wir denn in Rom auch keine schöne, freie und große Kunst. Skulptur und Malerei, epische, lyrische und dramatische Poesie haben die Römer von den Griechen überkommen und sich angelernt. Es ist merkwürdig, daß, was als einheimisch bei den Römern angesehen werden kann, komische Farcen, die Fescenninen und Atellanen sind, wogegen die gebildeteren Komödien, selbst der Plautus und ohnehin des Terenz, von den Griechen abgeborgt, und eine Sache mehr der Nachahmung als der selbstständigen Produktion waren. Auch Ennius schöpfte schon aus griechischen Quellen und machte die Mythologie prosaisch. Eigenthümlich ist den Römern nur jede Kunstweise, welche in ihrem Princip prosaisch ist, das Lehrgedicht z. B., besonders wenn es moralischen Inhalt hat, und seine allgemeinen Reflexionen nur von Außen her den Schmuck des Metrums, der Bilder Gleichnisse und einer rhetorisch schönen Diction giebt; vor allem aber die Satyre. Der Geist einer tugendhaften Verdrießlichkeit über die umgebende Welt ist es, der sich zum Theil in hohlen Deklamationen Luft zu machen strebt. Poetischer kann diese an sich selbst prosaische Kunstform nur werden, in sofern sie uns die verderbte Gestalt der Wirklichkeit so vor Augen bringt, daß dieses Verderben durch seine eigene Thor-

heit in sich zusammenfällt. Wie Horaz z. B., der sich als Lyriker ganz in die griechische Kunstform und Weise hineingebildet hat, in seinen Briefen und Satyren, in denen er eigenthümlicher ist, ein lebendiges Bild der Sitten seiner Zeit entwirft, indem er uns Thorheiten schildert, welche in ihren Mitteln ungeschickt sich durch sich selber zerstören. Doch ist auch dieß nur eine zwar feine und gebildete, aber nicht eben poetische Lustigkeit, die sich damit begnügt, was schlecht ist, lächerlich zu machen. Bei anderen dagegen setzt sich die abstrakte Vorstellung des Rechten und der Tugend den Lastern direkt gegenüber, und hier ist es die Verdrießlichkeit, der Aerger, Zorn und Haß, der sich theils als abstrakte Rednerei von Tugend und Weisheit breit macht, theils mit der Indignation einer edleren Seele bitter gegen das Verderben und die Knechtschaft der Zeiten losfährt, oder den Lastern des Tages das Bild der alten Sitten, der alten Freiheit, der Tugenden eines ganz anderen vergangenen Weltzustandes, ohne wahrhafte Hoffnung oder Glauben vorhält, doch dem Wanken, den Wechselfällen, der Noth und Gefahr einer schmachvollen Gegenwart nichts als den stoischen Gleichmuth und die innere Unerschütterlichkeit einer tugendhaften Gesinnung des Gemüths entgegen zu setzen hat. Diese Unzufriedenheit giebt auch der römischen Geschichtschreibung und Philosophie theilweise den ähnlichen Ton. Salust muß gegen die Sittenverderbniß losziehen, der er selber nicht fremd geblieben war, Livius, trotz seiner rhetorischen Eleganz, sucht in der Schilderung der alten Tage Trost und Befriedigung, und vor allem ist es Tacitus, der mit eben so großartigen als tiefem Unmuthe, ohne Kahlheit der Deklamation, die Schlechtigkeiten seiner Zeit zu scharfer Anschaulichkeit unwillig aufdeckt. Unter den Satyrikern ist besonders Persius von vieler Herbigkeit, bitterer als Juvenal. Später sehen wir endlich den Syrer Lucian sich mit heiterm Sinn gegen Alles, Helden, Philosophen und Götter kehren, und vornehmlich die griechischen

alten Götter an der Seite ihrer Menschlichkeit und Individualität durchziehen. Doch bleibt er oft schwatzhaft bei der bloßen Aeußerlichkeit der Göttergestalten und ihrer Handlungen stehen und wird dadurch besonders für uns langweilig. Denn wir sind einerseits unserm Glauben nach fertig mit dem, was er zerstören wollte, andererseits wissen wir, daß diese Züge der Götter, aus dem Gesichtspunkt der Schönheit betrachtet, trotz seinen Späßen und seinem Spott, ihre ewige Gültigkeit haben. Heutigen Tags wollen keine Satyren mehr gelingen. Cotta und Göthe haben Preisaufgaben auf Satyren gestellt; es sind keine Gedichte dieser Gattung eingegangen. Es gehören feste Grundsätze dazu, mit welchen die Gegenwart in Widerspruch steht, eine Weisheit, die abstrakt bleibt, eine Tugend, die in starrer Energie nur an sich selber festhält und sich mit der Wirklichkeit wohl in Kontrast bringen, die ächte poetische Auflösung jedoch des Falschen und Widerwärtigen und die ächte Versöhnung im Wahren nicht zu Stande bringen kann.

## 8. Die romantische Kunst.

Auf der Stufe des Anfangs der Kunst bestand der Trieb der Phantasie in dem Aufstreben aus der Natur zur Geistigkeit. Dieß Streben aber blieb nur ein Suchen des Geistes, welcher daher, in sofern er noch nicht den eigentlichen Inhalt für die Kunst abgab, sich auch nur als äußerliche Form für die Naturbedeutungen, oder subjektivitätslosen Abstraktionen des substantiellen Innern, die den eigentlichen Mittelpunkt bildeten, geltend machen konnte.

Das Umgekehrte zweitens fanden wir in der klassischen Kunst. Hier ist die Geistigkeit, obschon sie sich erst durch die Aufhebung der Naturbedeutungen für sich selber herauszuringen vermag, die Grundlage und das Princip des Inhalts, die Naturerscheinung im Leiblichen und Sinnlichen die äußere Form. Diese Form jedoch blieb nicht, wie auf der ersten Stufe, nur

oberflächlich, unbestimmt, und von ihrem Gehalt undurchdrungen, sondern die Vollendung der Kunst erreichte gerade dadurch ihren Gipfel, daß sich das Geistige vollständig durch seine äußere Erscheinung hindurchzog, das Natürliche in dieser schönen Einigung idealisirte und zur gemäßen Realität des Geistes in seiner substantiellen Individualität selber machte. Dadurch ward die klassische Kunst die begriffsgemäße Darstellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schöneres kann nichts seyn und werden.

Dennoch giebt es Höheres, als die schöne Erscheinung des Geistes in seiner unmittelbaren, wenn auch vom Geist als ihm adäquat erschaffenen, sinnlichen Gestalt. Denn diese Einigung, die sich im Elemente des Aeußeren vollbringt, und dadurch die sinnliche Realität zum angemessenen Daseyn macht, widerstrebt eben so sehr wieder dem wahren Begriff des Geistes, und drängt ihn aus seiner Versöhnung im Leiblichen auf sich selbst, zur Versöhnung seiner in sich selber zurück. Die einfache gediegene Totalität des Ideals löst sich auf, und zerfällt in die gedoppelte Totalität des in sich selber seyenden Subjektiven und der äußeren Erscheinung, um den Geist durch diese Trennung die tiefere Versöhnung in seinem eigenen Elemente des Innern erreichen zu lassen. Der Geist, der die Angemessenheit seiner mit sich, die Einheit seines Begriffes und seiner Realität zum Princip hat, kann sein entsprechendes Daseyn nur in seiner heimischen, eigenen geistigen Welt der Empfindung, des Gemüths, überhaupt der Innerlichkeit finden. Dadurch kommt der Geist zu dem Bewußtseyn, sein Andres, seine Existenz, als Geist an ihm und in ihm selber zu haben und damit erst seine Unendlichkeit und Freiheit zu genießen.

Diese Erhebung des Geistes zu sich, durch welche er seine Objektivität, welche er sonst im Aeußerlichen und Sinnlichen des Daseyns suchen mußte, in sich selber gewinnt und sich in dieser Einigkeit mit sich selber empfindet und weiß, macht das

Grundprincip der romantischen Kunst aus. Hiermit ist nun sogleich die nothwendige Bestimmung verbunden, daß für diese letzte Kunststufe die Schönheit des klassischen Ideals, und deßhalb die Schönheit in ihrer eigensten Gestalt und ihrem gemäßesten Inhalt, kein Letztes mehr ist. Denn auf der Stufe der romantischen Kunst weiß der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken; im Gegentheil er wird sich seiner Wahrheit nur dadurch gewiß, daß er sich aus dem Aeußern in seine Innigkeit mit sich zurückführt und in die äußere Realität als ein ihm nicht adäquates Daseyn setzt. Wenn daher auch dieser neue Gehalt die Aufgabe in sich faßt, sich schön zu machen, so bleibt ihm dennoch die Schönheit in dem bisherigen Sinne etwas Untergeordnetes, und wird zur geistigen Schönheit des an und für sich Innern, als der in sich unendlichen geistigen Subjektivität.

Damit nun aber der Geist zu seiner Unendlichkeit gelange, muß er sich eben sosehr aus der bloß formellen und endlichen Persönlichkeit zum Absoluten erheben, d. h. das Geistige muß sich als von dem schlechthin Substantiellen erfülltes und darin sich selbst wissendes und wollendes Subjekt zur Darstellung bringen. Umgekehrt darf deßhalb das Substantielle, Wahre, nicht als ein bloßes Jenseits der Menschlichkeit aufgefaßt, und der Anthropomorphismus der griechischen Anschauung abgestreift seyn, sondern das Menschliche als wirkliche Subjektivität muß zum Princip gemacht, und das Anthropomorphistische, wie wir bereits früher sahen, dadurch erst vollendet werden.

Aus den näheren Momenten, welche in dieser Grundbestimmung liegen, haben wir nun im Allgemeinen den Kreis der Gegenstände, so wie die Form zu entwickeln, deren veränderte Gestalt durch den neuen Inhalt der romantischen Kunst bedingt ist.

Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute

Innerlichkeit, die entsprechende Form die geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbstständigkeit und Freiheit. Dieß in sich Unendliche und an und für sich Allgemeine ist die absolute Negativität von allem Besonderen, die einfache Einheit mit sich, die alles Außereinander, alle Processe der Natur und deren Kreislauf des Entstehens, Vergehens und Wiedererstehens, alle Beschränktheit des geistigen Daseyns verzehrt und alle besonderen Götter zu der reinen unendlichen Identität mit sich aufgelöst hat. In diesem Pantheon sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört, und statt der plastischen Vielgötterei kennt die Kunst jetzt nur einen Gott, einen Geist, eine absolute Selbstständigkeit, welche als das absolute Wissen und Wollen ihrer selbst mit sich in freier Einheit bleibt und nicht mehr zu jenen besonderen Charakteren und Funktionen auseinander fällt, deren einziger Zusammenhalt der Zwang einer dunklen Nothwendigkeit war. — Die absolute Subjektivität als solche jedoch würde der Kunst entfliehen und nur dem Denken zugänglich seyn, wenn sie nicht, um wirkliche, ihrem Begriff gemäße Subjektivität zu seyn, auch in das äußere Daseyn hineinträte und aus dieser Realität sich in sich zusammennähme. Dieß Moment der Wirklichkeit gehört dem Absoluten an, weil das Absolute als unendliche Negativität, sich selbst als einfache Einheit des Wissens mit sich, und damit als Unmittelbarkeit, zum Resultat ihrer Thätigkeit hat. Dieser auch unmittelbaren Existenz wegen, welche im Absoluten selber begründet ist, erweist sich dasselbe nicht als der Eine eifrige Gott, der das natürliche und endliche menschliche Daseyn nur aufhebt, ohne sich darin als wirkliche göttliche Subjektivität zur Erscheinung heraus zu gestalten, sondern das wahrhaft Absolute schließt sich auf, und gewinnt dadurch eine Seite, nach welcher es auch für die Kunst erfaßbar und darstellbar wird.

Das Daseyn Gottes aber ist nicht das Natürliche und Sinnliche als solches, sondern das Sinnliche zur Unsinnlichkeit

zur geistigen Subjektivität gebracht, die, statt in ihrer äußeren Erscheinung die Gewißheit ihrer, als des Absoluten, zu verlieren, gerade durch die Realität erst die gegenwärtige wirkliche Gewißheit selber erhält. Gott in seiner Wahrheit ist deßhalb kein bloßes aus der Phantasie erzeugtes Ideal, sondern er stellt sich mitten in die Endlichkeit und äußere Zufälligkeit des Daseyns hinein, und weiß sich dennoch in ihr als göttliches Subjekt, das in sich unendlich bleibt und diese Unendlichkeit für sich macht. Indem dadurch das wirkliche Subjekt die Erscheinung Gottes ist, gewinnt die Kunst jetzt erst das höhere Recht, die menschliche Gestalt und Weise der Aeußerlichkeit überhaupt zum Ausdruck des Absoluten zu verwenden, obschon die neue Aufgabe der Kunst nur darin bestehen kann, in dieser Gestalt nicht die Versenkung des Innern in die äußere Leiblichkeit, sondern umgekehrt, die Zurücknahme des Innern in sich, das geistige Bewußtseyn Gottes im Subjekt zur Anschauung zu bringen. Die unterschiedenen Momente, welche die Totalität dieser Weltanschauung als Totalität der Wahrheit selber ausmachen, finden daher jetzt ihre Erscheinung am Menschen in der Art, daß weder das Natürliche als solches, als Sonne Himmel, Gestirne u. s. f. den Inhalt und die Form abgiebt, noch der griechische Götterkreis der Schönheit, noch Helden und äußere Thaten auf dem Boden der Familiensittlichkeit und des politischen Lebens, sondern das wirkliche, einzelne Subjekt in seiner inneren Lebendigkeit ist es, das unendlichen Werth erhält, indem sich in ihm allein die ewigen Momente der absoluten Wahrheit, die nur als Geist wirklich ist, zum Daseyn auseinanderbreiten und zusammenfassen.

Vergleichen wir diese Bestimmung der romantischen Kunst mit der Aufgabe der klassischen, wie die griechische Skulptur dieselbe in gemäßester Weise erfüllt hat, so drückt die plastische Göttergestalt nicht die Bewegung und Thätigkeit des Geistes aus, der aus seiner leiblichen Realität in sich gegangen und

zum innerlichen Fürsichseyn durchdrungen ist. Das Veränderliche und Zufällige der empirischen Individualität ist zwar in jenen hohen Bildern der Götter getilgt, was ihnen aber fehlt, ist die Wirklichkeit der für sich seyenden Subjektivität in dem Wissen und Wollen ihrer selbst. Aeußerlich zeigt sich dieser Mangel darin, daß den Skulpturgestalten der Ausdruck der einfachen Seele, das Licht des Auges, abgeht. Die höchsten Werke der schönen Skulptur sind blicklos, ihr Inneres schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Koncentration, welche das Auge kund giebt, aus ihnen heraus. Dies Licht der Seele fällt außerhalb ihrer und gehört dem Zuschauer an, der den Gestalten nicht Seele in Seele, Auge in Auge zu blicken vermag. Der Gott der romantischen Kunst aber erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv, und sein Inneres dem Innern aufschließend. Denn die unendliche Negativität, das sich Zurücknehmen des Geistigen in sich, hebt die Ergossenheit in das Leibliche auf, die Subjektivität ist das geistige Licht, das in sich selbst, in seinen vorher dunkeln Ort scheint, und während das natürliche Licht nur an einem Gegenstande leuchten kann, sich selbst dieser Boden und Gegenstand ist, an welchem es scheint, und den es als sich selber weiß. Indem nun aber dieß absolut Innere sich zugleich in seinem wirklichen Daseyn als menschliche Erscheinungsweise ausspricht, und das Menschliche mit der gesammten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig Subjektiven, als auch des Aeußern, auf welches der Geist sich als auf das Seinige bezieht.

Die Weise der wirklichen Gestaltung geht diesem Princip gemäß in der romantischen Kunst nach Seiten des äußern Erscheinens nicht wesentlich über die eigentliche, gewöhnliche Wirklichkeit hinaus, und scheut sich keineswegs, dieß reale Daseyn in seiner endlichen Mangelhaftigkeit und Bestimmtheit in sich aufzunehmen. Hier ist also jene ideale Schönheit ver-

schwunden, welche die äußere Anschauung über die Zeitlichkeit, und die Spuren der Vergänglichkeit weghebt, um die blühende Schönheit der Existenz an die Stelle ihrer sonstigen verkümmerten Erscheinung zu setzen. Die romantische Kunst hat die freie Lebendigkeit des Daseyns in seiner endlichen Stille und Versenkung der Seele ins Leibliche, sie hat dieß Leben als solches in seinem eigensten Begriff nicht mehr zu ihrem Ziel, sondern wendet diesem Gipfel der Schönheit den Rücken, sie verwebt ihr Inneres auch mit der Zufälligkeit der äußeren Bildung und gönnt den markirten Zügen des Unschönen einen ungeschmälerten Spielraum.

Wir haben somit im Romantischen zwei Welten, ein geistiges Reich, das in sich vollendet ist, das Gemüth, das sich in sich versöhnt, und die sonst geradlinige Wiederholung des Entstehens Untergangs und Wiederentstehens erst zum wahren Kreislauf, zur Rückkehr in sich, zu dem ächten Phönixleben des Geistes umbiegt; auf der andern Seite das Reich des Aeußerlichen als solchen, das aus der festzusammenhaltenden Vereinigung mit dem Geist entlassen, nun zu einer ganz empirischen Wirklichkeit wird, um deren Gestalt die Seele unbekümmert ist. In der klassischen Kunst beherrschte der Geist die empirische Erscheinung und durchdrang sie vollständig, weil sie es war, in der er seine vollständige Realität erhalten sollte. Jetzt aber ist das Innre gleichgültig gegen die Gestaltungsweise der unmittelbaren Welt, da die Unmittelbarkeit unwürdig ist der Seligkeit der Seele in sich. Das äußerlich Erscheinende vermag die Innerlichkeit nicht mehr auszudrücken, und wenn es dazu doch noch berufen wird, so erhält es nur die Aufgabe, darzuthun, daß das Aeußere das nicht befriedigende Daseyn sey, und auf das Innre, auf Gemüth und Empfindung, als auf das wesentliche Element, zurückdeuten müsse. Eben deßhalb aber läßt die romantische Kunst die Aeußerlichkeit sich nun auch ihrerseits wieder frei für sich ergehen, und erlaubt in dieser Rücksicht allen und jeden

Stoff, bis auf Blumen, Bäume und gewöhnlichste Hausgeräthe herunter, auch in der natürlichen Zufälligkeit des Daseyns ungehindert in die Darstellung einzutreten. Dieser Inhalt jedoch führt zugleich die Bestimmung mit sich, daß er als bloß äußerlicher Stoff gleichgültig und niedrig ist, und nur erst seinen eigentlichen Werth erhält, wenn das Gemüth sich in ihn hineingelegt hat, und er nicht das innerliche nur, sondern die Innigkeit aussprechen soll, die, statt sich mit dem Aeußern zu verschmelzen, nur in sich mit sich selber versöhnt erscheint. Das Innre in diesem Verhältniß, so auf die Spitze hinausgetrieben, ist die äußerlichkeitslose Aeußerung, unsichtbar gleichsam nur sich selbst vernehmend, ein Tönen als solches ohne Gegenständlichkeit und Gestalt, ein Schweben über den Wassern, ein Klingen über einer Welt, welche in ihren und an ihren heterogenen Erscheinungen nur einen Gegenschein dieses Insichseyns der Seele aufnehmen und wiederspiegeln kann.

Fassen wir daher dieß Verhältniß des Inhalts und der Form im Romantischen, wo es sich in seiner Eigenthümlichkeit erhält, in einem Worte zusammen, so können wir sagen, der Grundton des Romantischen, weil eben die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüths das Princip ausmacht, sey musikalisch, und mit bestimmten Inhalte der Vorstellung, lyrisch. Das Lyrische ist für die romantische Kunst gleichsam der elementarische Grundzug, ein Ton, den auch Epopoe und Drama anschlagen, und der selbst die Werke der bildenden Kunst als ein allgemeiner Duft des Gemüths umhaucht, da hier Geist und Gemüth durch jedes ihrer Gebilde zum Geist und Gemüthe sprechen wollen.

## 9. Das Abentheuerliche.

Es ist, wie wir schon mehrmals sahen, eine Grundbestimmung der romantischen Kunst, daß die Geistigkeit, das Gemüth als in sich reflektirt, ein Ganzes ausmacht, und sich deshalb auf

das Aeußere nicht als auf seine von ihm durchdrungene Realität, sondern als auf ein von ihm abgetrenntes bloß Aeußerliches bezieht, das sich geistentlassen für sich forttreibt, verwickelt, und als eine endlos fortfließende, sich ändernde, verwirrende Zufälligkeit herumwirft. Dem in sich festgeschlossenen Gemüth nun ist es ebenso gleichgültig, an welche Umstände es sich wende, als es zufällig ist, welche sich ihm darbieten. Denn bei seinem Handeln kommt es ihm weniger darauf an, ein in sich selbst begründetes und dadurch sich selbst fortbestehendes Werk zu vollbringen, als vielmehr nur überhaupt sich geltend zu machen und Thaten zu thun.

Es ist hiermit das vorhanden, was in anderer Beziehung kann die Entgötterung der Natur genannt werden. Der Geist hat sich in sich zurückgezogen aus der Aeußerlichkeit der Erscheinungen, welche, indem das Innere der Subjektivität nicht mehr sich selber darin sieht, sich nun auch ihrerseits gleichgültig außerhalb des Subjekts für sich gestalten. Seiner Wahrheit nach ist der Geist zwar in sich mit dem Absoluten vermittelt und versöhnt, in sofern wir aber hier auf dem Boden der selbstständigen Individualität stehen, welche von sich, wie sie sich unmittelbar findet, ausgeht, und so sich festhält, so trifft dieselbe Entgötterung auch den handelnden Charakter, der deshalb mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt hinaustritt, mit welcher er sich nicht zu einem in sich kongruenten Ganzen in Eins setzt. Diese Relativität der Zwecke in einer relativen Umgebung, deren Bestimmtheit und Verwickelung nicht im Subjekt liegt, sondern sich äußerlich und zufällig bestimmt und ebenso zufällige Kollisionen als seltsam durcheinandergeschlungene Verzweigungen herbeiführt, macht das Abentheuerliche aus, das für die Form der Begebnisse und Handlungen den Grundtypus des Romantischen abgiebt.

Zur Handlung und Begebenheit im strengeren Sinne des Ideals und der klassischen Kunst gehört ein in sich selbst wahrhafter, an und für sich nothwendiger Zweck; in dessen Gehalte

nun auch das Bestimmende für die äußere Gestalt, für die Art und Weise der Durchführung in der Wirklichkeit liegt. Dieß ist bei den Thaten und Begebenheiten der romantischen Kunst nicht der Fall. Denn wenn hier auch in sich selbst allgemeine und substantielle Zwecke in ihrer Realisation dargestellt werden, so haben diese Zwecke doch die Bestimmtheit der Handlung, das Ordnende und Gliedernde ihres innern Verlaufs, nicht an ihnen selber, sondern müssen diese Seite der Verwirklichung frei geben, und sie deshalb der Zufälligkeit überlassen.

Die romantische Welt hatte nur ein absolutes Werk zu vollbringen, die Ausbreitung des Christenthums, die Bethätigung des Geistes der Gemeinde. Mitten in einer feindlichen Welt, theils des ungläubigen Alterthums, theils der Barbarei und Rohheit des Bewußtseyns ward dieß Werk nun, wenn es aus dem Lehren zu Thaten heraustrat, hauptsächlich ein passives Werk der Duldung von Schmerz und Marter, der Aufopferung des eigenen zeitlichen Daseyns für das ewige Heil der Seele. Die weitere That, die sich auf den ähnlichen Inhalt bezieht, ist im Mittelalter das Werk des christlichen Ritterthums, die Vertreibung der Mauern, Araber, der Muhamedaner überhaupt, aus den christlichen Ländern, und dann vor allen in den Kreuzzügen die Eroberung des heiligen Grabes. Dieß war jedoch nicht ein Zweck, welcher den Menschen als Menschheit betraf, sondern den nur die Gesammtheit der einzelnen Individuen zu vollbringen hatte, so daß diese nun ihrer Einzelheit nach beliebig herzuströmten. Nach dieser Seite hin können wir die Kreuzzüge das Gesammtabentheuer des christlichen Mittelalters nennen, ein Abenteuer, das in sich selbst gebrochen und phantastistisch war; geistiger Art, doch ohne wahrhaft geistigen Zweck und in Beziehung auf Handlungen und Charaktere lügenhaft. Denn in Beziehung auf das religiöse Moment haben die Kreuzzüge ein höchst leeres, äußerliches Ziel. Die Christenheit soll ihr Heil nur im Geiste haben, in Christus, der auferstanden

zur Rechten Gottes erhoben ist, und seine lebendige Wirklichkeit, seinen Aufenthalt im Geiste findet, nicht in seinem Grabe und den sinnlichen, unmittelbar gegenwärtigen Orten seines einstigen, zeitlichen Aufenthalts. Der Drang und die religiöse Sehnsucht des Mittelalters ging aber nur auf den Ort, das äußere Local der Leidensgeschichte und des heiligen Grabes. Ebenso widersprechend war mit dem religiösen Zweck unmittelbar der rein weltliche der Eroberung, des Gewinnes verbunden, welcher in seiner Aeußerlichkeit einen ganz anderen Charakter als der religiöse an sich trug. So wollte man Geistiges, Inneres gewinnen und bezweckte die bloß äußerliche Lokalität, aus welcher der Geist verschwunden war, man strebte nach zeitlichem Gewinn, und knüpfte dies Weltliche an das Religiöse als solches. Diese Zwiespaltigkeit macht hier das Gebrochene, Phantastische aus, in welchem die Aeußerlichkeit das Innere, und dieses umgekehrt das Aeußere statt beides in Harmonie zu bringen, verkehrt. Dadurch zeigt sich denn auch in der Ausführung Entgegengesetztes versöhnungslos zusammengeknüpft. Die Frömmigkeit schlägt zur Rohheit und barbarischen Grausamkeit um, und dieselbe Rohheit, welche alle Selbstsucht und Leidenschaft des Menschen hervorbrechen läßt, wirft sich umgekehrt wieder in die ewige tiefe Rührung und Zerknirschung des Geistes herüber, um die es sich eigentlich handelte. Bei diesen widerstrebenden Elementen fehlt es denn auch den Thaten und Begebnissen ein und desselben Zwecks an aller Einheit und Konsequenz des Leitens, die Gesammtheit zerstreut, zersplittert sich zu Abenteuern, Siegen, Niederlagen, bunten Zufälligkeiten, und der Ausgang entspricht den Mitteln und großen Anstalten nicht. Ja der Zweck selbst hebt sich durch seine Ausführung auf. Denn die Kreuzzüge wollten das Wort noch einmal wahr machen; du lässest ihn nicht im Grabe ruhn, du leidest nicht, daß dein Heiliger verwese. Aber gerade diese Sehnsucht, an solchen Orten und Räumen, sogar am Grabe, dem Ort des Todes,

Christus, den Lebendigen, zu suchen und die Befriedigung des Geistes zu finden, ist selbst nur, wie viel Wesens auch Herr von Chateaubriand davon macht, eine Verwesung des Geistes, aus welcher die Christenheit auferstehen sollte, um in das frische volle Leben der konkreten Wirklichkeit zurückzukehren.

Ein ähnlicher Zweck, mystisch auf der einen, phantastisch auf der andern Seite, und in der Durchführung abentheuerlich, ist die Aufsuchung des heiligen Graal's.

Ein höheres Werk ist dasjenige, was jeder Mensch an sich selbst zu vollbringen hat, sein Leben, wodurch er sich sein ewiges Schicksal bestimmt. Diesen Gegenstand hat z. B. Dante in seiner göttlichen Komödie nach katholischer Anschauung aufgefaßt, indem er uns durch Hölle, Fegefeuer und Himmel führt. Auch hier fehlt es, der strengen Anordnung des Ganzen ohnerachtet, weder an phantastischen Vorstellungen, noch an Abentheuerlichkeiten, insofern dieß Werk der Beseeligung und Verdammniß nicht nur an und für sich in seiner Allgemeinheit, sondern als an einer fast unübersehbaren Anzahl Einzelner in ihrer Partikularität vollbracht, zur Darstellung kommt, und sich außerdem der Dichter das Recht der Kirche anmaßt, die Schlüssel des Himmelreichs in die Hand nimmt, seelig spricht und verdammt, und sich so zum Weltrichter macht, der die bekanntesten Individuen der alten und der christlichen Welt, Dichter, Bürger, Krieger, Kardinäle, Päpste in die Hölle, ins Fegefeuer, oder ins Paradies versetzt.

Die anderen Stoffe, welche zu Handlungen und Begebenheiten führen, sind sodann auf dem weltlichen Boden die unendlich mannigfaltigen Abentheuereien der Vorstellung, die äußere und innere Zufälligkeit der Liebe, Ehre und Treue; hier sich des eigenen Ruhmes wegen herumzuschlagen, dort einer verfolgten Unschuld beizuspringen, zur Ehre seiner Dame die erstaunlichsten Thaten zu vollbringen, oder das unterdrückte Recht durch die Kraft seiner eigenen Faust und die Geschicklichkeit

seines Armes, und sollte auch eine Rotte von Spitzbuben die Unschuld seyn, die befreit wird, herzustellen. In den meisten dieser Stoffe ist keine Lage, keine Situation, kein Konflikt vorhanden, wodurch das Handeln nothwendig würde, sondern das Gemüth will hinaus, und sucht sich die Abentheuer absichtlich auf. So haben hier die Handlungen der Liebe z. B. zum großen Theil, ihrem speciellern Inhalt nach, keine andere Bestimmung in sich, als die, Beweise der Festigkeit, Treue, Dauer der Liebe abzulegen, zu zeigen, die umgebende Wirklichkeit mit dem ganzen Komplex ihrer Verhältnisse gelte nur als Material, die Liebe zu manifestiren. Dadurch ist die bestimmte That dieser Manifestation, da es nur auf den Beweis selbst ankommt, nicht durch sich selbst bestimmt, sondern dem Einfall, der Laune der Dame, der Willkür äußerlicher Zufälligkeiten überlassen. Ganz ebenso ergeht es mit den Zwecken der Ehre und Tapferkeit. Sie gehören größtentheils dem von allem weitern substantiellen Gehalt noch fernstehenden Subjekt an, das sich in jeden Inhalt, der zufällig vorliegt, hineinlegen, und sich davon verletzt finden, oder darin eine Gelegenheit, seinen Muth, seine Gewandtheit darzuthun, suchen kann. Wie es hier kein Maaß dafür giebt, was zum Inhalt gemacht werden müsse, was nicht, so fehlt auch der Maaßstab für das, was wirklich eine Verletzung der Ehre, was der wahre Gegenstand der Tapferkeit seyn könne. Mit der Handhabung des Rechts, welche gleichfalls ein Zweck der Ritterlichkeit ist, verhält es sich nicht anders. Recht und Gesetz nämlich erweist sich hier noch nicht als ein an und für sich fester, nach dem Gesetz und dessen nothwendigem Inhalt sich stets vollbringender Zustand und Zweck, sondern als ein selbst nur subjektiver Einfall, so daß sowohl das Einschreiten, als auch die Beurtheilung dessen, was in diesem oder jenem Fall Recht oder Unrecht sey, dem ganz zufälligen Ermessen der Subjektivität anheim gestellt bleibt.

Was wir somit überhaupt, besonders auf dem Gebiete des

Weltlichen, im Ritterthum und in jenem Formalismus der Charaktere vor uns haben, ist mehr oder weniger die Zufälligkeit sowohl der Umstände, innerhalb welcher gehandelt wird, als auch des wollenden Gemüths. Denn jene einseitigen individuellen Figuren können das ganz Zufällige zu ihrem Inhalt nehmen, das nur durch die Energie ihres Charakters getragen und unter von Außen her bedingten Kollisionen durchgeführt wird oder mißlingt. Ebenso ergeht es dem Ritterthum, daß in der Ehre, Liebe und Treue eine höhere, dem wahrhaft Sittlichen ähnliche Berichtigung in sich enthält. Einerseits wird es durch die Einzelnheit der Umstände, auf welche es reagirt, direkt eine Zufälligkeit, indem statt eines allgemeinen Werkes nur partikulare Zwecke zu vollbringen sind, und an und für sich seiende Zusammenhänge fehlen; andererseits findet eben damit auch in Ansehung des subjektiven Geistes der Individuen Willkür oder Täuschung in Betreff auf Vorhaben, Pläne und Unternehmungen statt. Konsequent durchgeführt erweist sich deshalb diese ganze Abenteuerei in ihren Handlungen und Begebenheiten, wie in derem Erfolge, als eine sich in sich selbst auflösende und dadurch komische Welt der Ereignisse und Schicksale.

Diese Auflösung des Ritterthums in sich selbst ist vornehmlich in Ariost und Cervantes, und jener in ihrer Besonderheit individuellen Charaktere in Shakspeare, zum Bewußtseyn und zur gemäßesten Darstellung gekommen. In Ariost ergötzen besonders die unendlichen Verwicklungen der Schicksale und Zwecke, die märchenhafte Verschlingung phantastischer Verhältnisse und närrischer Situationen, mit denen der Dichter bis zur Leichtfertigkeit hin abenteuerlich spielt. Es ist lauter blanke Thorheit und Tollheit, mit der es den Helden Ernst seyn soll. Hauptsächlich ist die Liebe von der göttlichen Liebe des Dante, von der phantastischen Zärtlichkeit des Petrarka häufig zu sinnlich obscönen Geschichten und lächerlichen Kollisionen heruntergesunken, während die Heldenschaft und Tapferkeit bis zu einer Spitze

heraufgeschraubt erscheint, auf welcher sie nicht mehr zu einem gläubigen Erstaunen, sondern nur zu einem Lächeln über die Fabelhaftigkeit der Thaten erregt. Bei der Gleichgültigkeit aber, in Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Situationen zu Stande kommen, wunderbare Verzweigungen und Konflikte herbeiführen, angefangen, abgebrochen, wieder verflochten, durchschnitten und endlich überraschend gelöst werden, so wie bei der komischen Behandlung der Ritterlichkeit, weiß dennoch Ariosto das Edle und Große, das in der Ritterschaft, dem Muth, der Liebe, Ehre und Tapferkeit liegt, ganz ebenso zu sichern und heraus zu heben, als er andere Leidenschaften, Verschmitztheit, List, Geistesgegenwart und so vieles Sonstige noch treffend zu schildern versteht.

Wenn sich nun Ariosto mehr gegen das Märchenhafte der Abenteuerlichkeit hinwendet, so bildet Cervantes dagegen das Romanhafte aus. In seinem Don Quixote ist es eine edle Natur, bei der das Ritterthum zur Verrücktheit wird, in dem wir die Abenteuerlichkeit desselben mitten in den festen, bestimmten Zustand einer ihren äußerlichen Verhältnissen nach genau geschilderten Wirklichkeit hineingesetzt finden. Dieß giebt den komischen Widerspruch einer verständigen, durch sich selbst geordneten Welt und eines isolirten Gemüths, das sich diese Ordnung und Festigkeit erst durch sich und das Ritterthum, durch das sie nur umgestürzt werden könnte, erschaffen will. Dieser komischen Verirrung zum Trotz ist aber im Don Quixote ganz das erhalten, was wir vorher bei Shakspeare rühmten. Auch Cervantes hat seinen Helden zu einer ursprünglich edlen, mit vielseitigen Geistesgaben ausgestatteten Natur gemacht, die uns immer zugleich wahrhaft interessirt. Don Quixote ist ein in der Verrücktheit seiner selbst und seiner Sache vollkommen sicheres Gemüth, oder vielmehr ist nur dieß die Verrücktheit, daß er seiner und seiner Sache so sicher ist und bleibt. Ohne diese reflexionslose Ruhe in Rücksicht auf den Inhalt und Erfolg

seiner Handlungen wäre er nicht ächt romantisch, und diese Selbstgewißheit, in Ansehung des Substantiellen seiner Gesinnung, ist durchaus groß und genial mit den schönsten Charakterzügen geschmückt. Ebenso ist das ganze Werk einerseits eine Verspottung des romantischen Ritterthums, durch und durch eine wahrhafte Ironie, während bei Ariosto die Abentheuerlichkeit gleichsam nur ein leichtfertiger Spaß bleibt; andererseits aber werden die Begebenheiten Don Quixote's nur der Faden, an dem sich auf das Lieblichste eine Reihe ächt romantischer Novellen hinschlingt, um das in seinem wahren Werth erhalten zu zeigen, was der übrige Theil des Romans komisch auflöst.

Aehnlich wie wir hier das Ritterthum, selbst in seinen wichtigsten Interessen, zur Komik umschlagen sehen, stellt nun auch Shakespeare entweder neben seine festen individuellen Charakteren und tragischen Situationen und Konflikten komische Figuren und Scenen, oder hebt jene Charaktere durch einen tiefen Humor über sich selbst und ihre schroffen, beschränkten und falschen Zwecke hinaus. Falstaff z. B., der Narr im Lear, die Musikantenscene in Julia und Romeo sind von der ersten, Richard der Dritte von der zweiten Art.

An diese Auflösung des Romantischen, seiner bisherigen Gestalt nach, schließt sich drittens endlich das Romanhafte im modernen Sinne des Worts, dem der Zeit nach die Ritter- und Schäferromane vorangehen. — Dieß Romanhafte ist das wieder zum Ernste, zu einem wirklichen Gehalte gewordene Ritterthum. Die Zufälligkeit des äußerlichen Daseyns hat sich verwandelt in eine feste, sichere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats, so daß jetzt Polizei, Gerichte, das Heer, die Staatsregierung an die Stelle der chimärischen Zwecke treten, die der Ritter sich machte. Dadurch verändert sich auch die Ritterlichkeit der in neueren Romanen agirenden Helden. Sie stehen als Individuen mit ihren subjektiven Zwecken der Liebe, Ehre, Ehrsucht oder mit ihren Idealen der Weltverbesserung

dieser bestehenden Ordnung und Prosa der Wirklichkeit gegenüber, die ihnen von allen Seiten Schwierigkeiten in den Weg legt. Da schrauben sich nun die subjektiven Wünsche und Forderungen in diesem Gegensatze ins Unermeßliche in die Höhe, denn jeder findet vor sich eine bezauberte, für ihn ganz ungehörige Welt, die er bekämpfen muß, weil sie sich gegen ihn sperrt, und in ihrer spröden Festigkeit seinen Leidenschaften nicht nachgiebt, sondern den Willen eines Vaters, einer Tante, bürgerliche Verhältnisse u. s. f. als ein Hinderniß vorschiebt. Besonders sind Jünglinge diese neuen Ritter, die sich durch den Weltlauf, der sich statt ihrer Ideale realisirt, durchschlagen müssen, und es nun für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäfte u. s. f. giebt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensetzen. Nun gilt es, ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern, oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden, das Mädchen, wie es seyn soll, sich zu suchen, es zu finden, und es nur den schlimmen Verwandten oder sonstigen Mißverhältnissen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres, als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, daß sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt hineintritt, und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch so viel mit der Welt sich herumgezankt haben, umhergeschoben worden seyn, zuletzt bekömmt er meistens doch sein Mädchen und irgend eine Stellung, heirathet, und wird ein Philister so gut wie die Andern auch; die

Frau steht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erst die Einzige, ein Engel war, nimmt sich ungefähr eben so aus, wie alle Andern, das Amt giebt Arbeit und Verdrießlichkeiten, die Ehe Hauskreuz, und so ist der ganze Katzenjammer der Uebrigen da. — Wir sehen hier den gleichen Charakter der Abenteuerlichkeit, nur daß dieselbe ihre rechte Bedeutung findet, und das Phantastische davon die nöthige Korrektion erfahren muß.

## 10. Das System der Künste.

Das Nächste, was sich in dieser Beziehung als wichtig darbietet, ist der Gesichtspunkt, daß die Kunst, indem ihre Gebilde in die sinnliche Realität herauszutreten die Bestimmung erhalten, dadurch nun auch für die Sinne sey, so daß also die Bestimmtheit dieser Sinne und der ihnen entsprechenden Materialität, in welcher sich das Kunstwerk objektivirt, die Eintheilungsgründe für die einzelnen Künste abgeben müsse. Die Sinne nun, weil sie Sinne sind, d. i. sich auf das Materielle, das Außereinander und in sich Vielfache beziehen, sind selber verschiedene, Gefühl, Geruch, Geschmack, Gehör und Gesicht. Die innere Nothwendigkeit dieser Totalität und ihrer Gliederung zu erweisen ist hier nicht unsers Amtes, sondern Sache der Naturphilosophie; unsere Frage beschränkt sich auf die Untersuchung, ob alle diese Sinne, und wenn nicht, welche derselben sodann ihrem Begriff nach die Fähigkeit haben, Organe für die Auffassung zu seyn. Durch den Tastsinn bezieht sich das Subjekt, als sinnlich Einzelnes, bloß auf das sinnlich Einzelne und dessen Schwere, Härte, Weiche, materiellen Widerstand; das Kunstwerk ist aber nicht bloß Sinnliches, sondern der Geist als im Sinnlichen erscheinend. Eben so wenig läßt sich ein Kunstwerk als Kunstwerk schmecken, weil der Geschmack den Gegenstand nicht frei für sich beläßt, sondern sichs reell praktisch mit ihm zu thun macht, ihn auflöst und verzehrt. Eine Bildung

und Verfeinerung des Geschmacks ist nur in Ansehung der Speisen und ihrer Zubereitung, oder der chemischen Qualitäten der Objekte möglich und erforderlich. Der Gegenstand der Kunst aber soll angeschaut werden in seiner für sich selbstständigen Objektivität, die zwar für das Subjekt ist, aber nur in theoretischer, intelligenter, nicht praktischer Weise, und ohne alle Beziehung auf die Begierde und den Willen. Was den Geruch angeht, so kann er eben so wenig ein Organ des Kunstgenusses seyn, weil sich die Dinge dem Geruch nur darbieten, insofern sie in sich selber processirend sind, sich auflösen durch die Luft und deren praktischen Einfluß.

Das Gesicht dagegen hat zu den Gegenständen ein rein theoretisches Verhältniß vermittelst des Lichtes, dieser gleichsam immateriellen Materie, welche nun auch ihrerseits die Objekte frei für sich bestehen läßt, sie scheinen und erscheinen macht, sie aber nicht praktisch, wie Luft und Feuer, unvermerkt oder offen verzehrt. Für das begierdelose Sehen nun ist alles, was materiell im Raume als ein Außereinander existirt, das aber, in sofern es in seiner Integrität unangefochten bleibt, sich nur seiner Gestalt und Farbe nach kund giebt.

Der andere theoretische Sinn ist das Gehör. Hier kommt das Entgegengesetzte zum Vorschein. Das Gehör hat es statt mit der Gestalt, Farbe u. s. f. mit dem Ton, mit dem Schwingen des Körpers zu thun, das kein Auflösungsproceß, wie der Geruch ihn bedarf, sondern ein bloßes Erzittern des Gegenstandes ist, wobei das Objekt sich unversehrt erhält. Diese ideelle Bewegung, in welcher sich durch ihr Klingen gleichsam die einfache Subjektivität, die Seele der Körper äußert, faßt das Ohr eben so theoretisch auf, als das Auge Gestalt oder Farbe, und läßt dadurch das Innere der Gegenstände für das Innere selbst werden.

Zu diesen beiden Sinnen kommt als drittes Element die sinnliche Vorstellung, die Erinnerung, das Aufbewahren der

Bilder, welche durch die einzelne Anschauung ins Bewußtseyn treten, hier unter Allgemeinheiten subsumirt, mit denselben durch die Einbildungskraft in Beziehung und Einheit gesetzt werden, so daß nur einerseits die äußere Realität selber als innerlich und geistig existirt, während das Geistige andererseits in der Vorstellung die Form des Aeußerlichen annimmt, und als ein Außereinander und Nebeneinander zum Bewußtsein gelangt.

Diese dreifache Auffassungsweise giebt für die Kunst die bekannte Eintheilung in die bildenden Künste, welche ihren Inhalt zu äußerlicher objektiver Gestalt und Farbe sichtbar herausarbeiten, zweitens in die tönende Kunst, die Musik, und drittens in die Poesie, welche als redende Kunst den Ton blos als Zeichen gebraucht, um durch ihn sich an das Innere der geistigen Anschauung, Empfindung und Vorstellung zu wenden. Will man jedoch bei dieser sinnlichen Seite als dem letzten Eintheilungsgrunde stehen bleiben, so geräth man sogleich, in Rücksicht auf die nähern Principien, in Verlegenheit, da die Gründe der Eintheilung, statt aus dem konkreten Begriffe der Sache selbst, nur aus einer der abstraktesten Seiten derselben hergenommen sind. Wir haben uns deshalb nach der tiefer greifenden Eintheilungsweise umzusehen. Die Kunst hat keinen anderen Beruf, als das Wahre, wie es im Geiste ist, seiner Totalität nach mit der Objektivität und dem Sinnlichen versöhnt, vor die sinnliche Anschauung zu bringen. In so fern dieß nun auf dieser Stufe im Elemente der äußerlichen Realität der Kunstgebilde geschehen soll, so fällt hier die Totalität, welche das Absolute seiner Wahrheit nach ist, in ihre unterschiedenen Momente auseinander.

Die Mitte, das eigentlich gediegene Centrum, bildet hier die Darstellung des Absoluten, des Gottes selbst als Gottes, in seiner Selbstständigkeit für sich, noch nicht zur Bewegung und Differenz entwickelt und zur Handlung und Besonderung seiner fortgehend, sondern in sich abgeschlossen in großartiger

göttlicher Ruhe und Stille; das an sich selbst gemäß gestaltete Ideal, das in seinem Daseyn mit sich selbst in entsprechender Identität bleibt. Um in dieser unendlichen Selbstständigkeit erscheinen zu können, muß das Absolute als Geist, als Subjekt gefaßt seyn, aber als Subjekt, das an sich selbst zugleich seine adäquate äußerliche Erscheinung hat.

Als göttliches Subjekt nun aber, das zur wirklichen Realität heraustritt, hat es sich gegenüber eine äußere umgebende Welt, welche dem Absoluten gemäß zu einer mit demselben zusammenstimmenden, von dem Absoluten durchdrungenen Erscheinung muß heraufgebildet werden. Diese umgebende Welt nun ist auf der einen Seite das Objektive als solches, der Boden, die Umschließung der äußern Natur, die für sich keine geistige absolute Bedeutung, kein subjektives Inneres hat, und deshalb das Geistige, als dessen zur Schönheit umgestaltete Umschließung sie erscheinen soll, auch nur andeutend auszudrücken befähigt ist.

Der äußern Natur gegenüber steht das subjektive Innere, das menschliche Gemüth als Element für das Daseyn und die Erscheinung des Absoluten. Mit dieser Subjektivität tritt sogleich die Vielheit und Verschiedenheit der Individualität, Partikularisation, Differenz, Handlung und Entwickelung, überhaupt die volle und bunte Welt der Wirklichkeit des Geistes ein, in welcher das Absolute gewußt, gewollt, empfunden und bethätigt wird.

Schon aus dieser Andeutung ergiebt sich, daß die Unterschiede, zu denen sich der totale Inhalt der Kunst auseinanderlegt, für die Auffassung und Darstellung im Wesentlichen mit dem zusammenstimmen, was wir als die symbolische, klassische und romantische Kunstform betrachtet haben. Denn das Symbolische bringt es statt zur Identität des Inhalts und der Form, nur zur Verwandtschaft beider und zur bloßen Andeutung der innern Bedeutung in ihrer sich selbst und dem

Auf der einen Seite nämlich giebt sie ihrem Inhalte als epische Poesie die Form der Objektivität, welche hier zwar nicht wie in den bildenden Künsten, auch zu einer äußerlichen Existenz gelangt, aber doch eine von der Vorstellung in Form des Objektiven aufgefaßte und für die innere Vorstellung als objektiv dargestellte Welt ist. Dieß macht die eigentliche Rede als solche aus, die sich in ihrem Inhalte selbst und dessen Aeußerung durch die Rede genügt.

Andererseits jedoch ist die Poesie umgekehrt eben so sehr subjektive Rede, das Innere, das sich als Inneres hervorkehrt, die Lyrik, welche die Musik zu ihrer Hilfe herzuruft, um tiefer in die Empfindung und das Gemüth hineinzudringen.

Drittens endlich geht die Poesie auch zur Rede innerhalb einer in sich beschlossenen Handlung fort, die sich ebenso objektiv darstellt, als sie das Innere dieser objektiven Wirklichkeit äußert, und deßhalb mit Musik und Gebehrde, Mimik, Tanz u. s. f. verschwistert werden kann. Dieß ist die dramatische Kunst, in welcher der ganze Mensch das vom Menschen producirte Kunstwerk reproducirend darstellt.

## 11. Das Ideal der Skulptur.

Die Stirn ist in den Idealen der klassischen Skulpturgestalt weder herausgewölbt noch überhaupt hoch; denn obschon das Geistige in der Gesichtsbildung heraustreten soll, so ist es doch nicht die Geistigkeit als solche, welche die Skulptur darzustellen hat, sondern die noch ganz im Leiblichen sich ausdrückende Individualität. In Herkulesköpfen z. B. ist deshalb die Stirn vorzugsweise niedrig, weil Herkules mehr die muskelvoll nach Außen gerichtete körperliche, als die nach Innen gewendete geistige Kräftigkeit hat. Im Uebrigen erscheint die Stirn vielfach modificirt, niedriger bei weiblichen, reizenden und jugendlichen, höher bei würdevollen und geistig sinnenderen Gestalten. Gegen die Schläfe hin fällt sie nicht in scharfen Winkel ab, und senkt

sich an den Schläfen nicht ein, sondern rundet sich eiförmig in sanfter Wölbung und ist haarbewachsen. Denn die scharfen unbehaarten Winkel und eingesunkenen Vertiefungen an den Schläfen kommen nur der Hinfälligkeit des zunehmenden Alters, nicht aber der ewig blühenden Jugend der idealen Götter und Helden zu.

In Rücksicht auf das Auge müssen wir sogleich feststellen, daß der idealen Skulpturgestalt außer der eigentlich malerischen Farbe auch noch der Blick des Auges abgeht. Man kann zwar historisch erweisen wollen, daß die Alten an einigen Tempelbildern der Minerva und anderer Götter das Auge gemalt haben, weil man an einigen Statuen noch Farbespuren auffindet, bei heiligen Bildern jedoch haben sich die Künstler oft gegen den guten Geschmack so viel als möglich an das Traditionelle gehalten. Bei anderen zeigt sichs, daß sie müssen eingesetzte Augen von Edelsteinen gehabt haben. Dieß geht dann aber aus der Lust hervor, die Götterbilder so reich und prächtig als möglich auszuschmücken. Und im Ganzen sind dies entweder Anfänge oder religiöse Traditionen und Ausnahmen, und außerdem giebt die Färbung dem Auge noch immer nicht den in sich koncentriten Blick, der dem Auge erst einen vollständigen Ausdruck verleiht. Wir können es deshalb hier als ausgemacht ansehen, daß an den wahrhaft klassischen und freien Statuen und Büsten, die aus dem Alterthum auf uns gekommen sind, der Augenstern, so wie der geistige Ausdruck des Blicks fehlt. Denn obschon häufig in den Augapfel auch der Augenstern eingezeichnet, oder durch eine konische Vertiefung und eine Wendung angedeutet ist, welche den Glanzpunkt des Augensterns und dadurch eine Art von Blick ausdrückt, so bleibt dieß dennoch wieder die nur ganz äußerliche Gestalt des Auges, und ist nicht seine Belebung, nicht der Blick als solcher, der Blick der innern Seele.

Da liegt die Vorstellung nahe, es müsse den Künstler viel kosten, das Auge, diese einfache Beseelung, aufzuopfern. Blickt

man doch jedem Menschen zuerst vor Allem in das Auge, um einen Anhalt, einen Erklärungspunkt und Grund für seine gesammte Erscheinung zu finden, die sich aus dem Einheitspunkt des Blickes in ihrer einfachsten Weise fassen läßt. Der Blick ist das Seelenvollste, die Koncentration der Innigkeit und empfindenden Subjektivität; wie durch einen Händedruck und schneller noch setzt der Mensch sich durch den Blick des Auges mit dem Menschen in Einheit. Und dieses Seelenvollste muß die Skulptur entbehren. In der Malerei dagegen tritt dieser Ausdruck des Subjektiven entweder in seiner ganzen Innigkeit oder in mannigfaltiger Berührung mit den Außendingen, und den dadurch hervorgerufenen besonderen Interessen, Empfindungen und Leidenschaften durch die Nüancen der Färbung hervor. Aber die Sphäre des Künstlers ist in der Skulptur weder die Innigkeit der Seele in sich, die Zusammenfassung des ganzen Menschen in das einfache Ich, das im Blick als diesem letzten Lichtpunkt erscheint, noch die zerstreute, mit der Außenwelt verwickelte Subjektivität. Die Skulptur hat die Totalität der äußerlichen Gestalt zum Zweck, in welche sie die Seele auseinanderschlagen und sie durch diese Mannigfaltigkeit darstellen muß, so daß ihr die Zurückführung auf den einen einfachen Seelenpunkt und die Augenblicklichkeit des Blickes nicht erlaubt ist. Das Skulpturwerk hat nicht eine Innerlichkeit als solche, welche sich nun auch für sich als dieses Ideelle des Blicks, den anderen Körpertheilen gegenüber, kundgeben und in den Gegensatz von Auge und Leib treten dürfte, sondern was das Individuum als inneres, geistiges ist, bleibt ganz in der Totalität der Gestalt ergossen, welche nur der betrachtende Geist, der Beschauer zusammenfaßt. Ebenso zweitens blickt das Auge in die Außenwelt hinaus; es sieht wesentlich auf etwas, und zeigt dadurch den Menschen in seiner Beziehung auf eine mannigfaltige Aeußerlichkeit, so wie in der Empfindung für das, was ihn umgiebt und um ihn vorgeht. Das ächte Skulpturbild aber ist gerade dieser Verbindung

mit den Außendingen entzogen, und versenkt in das Substantielle seines geistigen Gehalts, selbstständig in sich, ohne Zerstreuung und Verwickelung. Drittens erhält der Blick des Auges seine entwickelte Bedeutung durch den Ausdruck der übrigen Gestalt, in deren Geberhrde und Rede, obschon er sich gegen diese Entwicklung als den nur formellen Punkt der Subjektivität abscheidet, in welchen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Gestalt und ihrer Umgebung zusammennimmt. Solche partikuläre Breite nun aber ist dem Plastischen fremd, und so wäre der speciellere Ausdruck im Blick, der nicht zugleich im Ganzen der Gestalt seine weitere entsprechende Entfaltung fände, nur eine zufällige Besonderheit, welche das Skulpturbild von sich fern zu halten hat. Aus diesen Gründen entbehrt die Skulptur nicht nur nichts durch die Blicklosigkeit ihrer Gestalten, sondern sie muß ihrem ganzen Standpunkt nach diese Art des Seelenausdrucks fehlen lassen. Und so war es wieder der große Sinn der Alten, daß sie fest die Beschränkung und Umgrenzung der Skulptur erkannten und streng dieser Abstraktion treu blieben. Dieß ist ihr hoher Verstand in der Fülle ihrer Vernunft und der Totalität ihrer Anschauung. — Es kommen zwar auch in der alten Skulptur Fälle vor, in welchen das Auge nach einem bestimmten Punkte sieht, wie z. B. in einer Statue des Faun, der zum jungen Bacchus hinschaut, dies Hinlächeln ist seelenvoll ausgedrückt, doch auch hier ist das Auge nicht sehend, und die eigentlichen Götterstatuen in ihren einfachen Situationen sind nicht in so speciellen Bezügen in Betreff auf die Wendung des Auges und Blicks dargestellt.

Was nun näher die Gestalt des Auges in idealen Skulpturwerken angeht, so ist es seiner Form nach groß, offen, oval, seiner Stellung nach gegen die Linie der Stirn im rechten Winkel und tiefliegend. — Die Größe des Auges rechnet schon Winkelmann so zur Schönheit, wie ein großes Licht schöner sei, als ein kleines. „Die Größe aber, fährt er fort, ist dem Augen-

knochen oder dessen Kasten gemäß, und äußert sich in dem Schnitte und in der Oeffnung der Augenlieder, von denen das obere gegen den inneren Winkel einen rundern Bogen, als das untere, an schönen Augen beschreibt." Bei Profilköpfen von erhabner Arbeit bildet der Augapfel selbst ein Profil und erhält gerade durch diese abgeschnittene Oeffnung eine Großartigkeit und einen offenen Blick, dessen Licht zugleich, nach Winkelmann's Bemerkung, auf Münzen durch einen erhabenen Punkt auf dem Augapfel sichtbar gemacht ist. Doch sind nicht alle großen Augen schön, denn sie werden es einerseits erst durch den Schwung der Augenlieder, andererseits durch die tiefere Lage. Das Auge nämlich darf sich nicht vordrängen und in die Aeußerlichkeit gleichsam herauswerfen, denn eben dieß Verhältniß zur Außenwelt ist für das Ideal entfernt, und mit dem Sich-zurückziehen auf sich, auf das substantielle Insichseyn des Individuums vertauscht. Das Vorliegen der Augen aber mahnt sogleich daran, daß der Augapfel bald herausgetrieben, bald wieder zurückgezogen wird, und besonders beim Glotzen nur anzeigt, der Mensch sey aus sich heraus, entweder in Gedankenlosigkeit hinstierend oder ganz eben so geistlos in den Anblick irgend eines sinnlichen Gegenstandes versenkt. In dem Skulpturideal der Alten liegt das Auge sogar tiefer als in der Natur. Winkelmann giebt hierfür den Grund an, daß bei größern Statuen, welche dem Blick des Beschauers ferner standen, das Auge ohne diese tiefere Lage, da außerdem der Augapfel mehrentheils glatt war, ohne Bedeutung und gleichsam erstorben gewesen seyn würde, wenn nicht eben durch Erhabenheit der Augenknochen das dadurch vermehrte Spiel des Lichts und Schattens das Auge wirksamer gemacht hätte. Doch hat diese Vertiefung des Auges noch eine andere Bedeutung. Tritt nämlich die Stirn dadurch weiter hervor als in der Natur, so überwiegt der sinnende Theil des Gesichts, und der geistige Ausdruck springt schärfer heraus, während nun auch der verstärkte

Schatten in den Augenhöhlen seinerseits selbst eine Tiefe und unzerstreute Innerlichkeit zu empfinden giebt, ein Erblinden nach Außen, und eine Zurückgezogenheit auf das Wesentliche der Individualität, deren Tiefe sich über die ganze Gestalt ergießt. Auch auf den Münzen aus bester Zeit liegen die Augen tief und die Augenknochen sind erhöht. Dagegen werden die Augenbraunen nicht durch einen breiteren Bogen kleiner Härchen ausgedrückt, sondern nur durch die schneidende Schärfe der Augenknochen angedeutet, welche, ohne die Stirn in ihrer fortlaufenden Form, wie dieß die Brauen durch ihre Farbe und relative Erhabenheit thun, zu unterbrechen, sich wie ein elliptischer Kranz um die Augen hinziehen. Die höhere und dadurch selbstständigere Wölbung der Augenbrauen ist nie für schön gehalten worden.

Von den Ohren drittens sagt Winkelmann, daß die Alten auf deren Ausarbeitung den größten Fleiß verwendeten, so daß z. B. bei geschnittenen Steinen die geringe Sorgfalt in der Ausführung des Ohrs ein untrügliches Kennzeichen für die Unächtheit des Kunstwerks sey. Besonders Portraitstatuen gäben oft die eigenthümlich individuelle Gestalt des Ohres wieder. Man könne deshalb häufig aus der Form des Ohrs die dargestellte Person selbst, wenn dieselbe bekannt sey, errathen, und aus einem Ohre mit einer ungewöhnlich großen innern Oeffnung z. B. auf einen Markus Aurelius schließen. Ja das Unförmliche selbst hätten die Alten angedeutet. — Als eine eigene Art von Ohren an idealen Köpfen, an einigen des Herkules z. B. führt Winkelmann glatt geschlagene und an den knorpelichten Flügeln geschwollene Ohren an. Sie deuten auf Ringer und Pankratiasten, wie denn auch Herkules in den Spielen dem Pelops zu Ehren zu Elis den Preis als Pankratiast davontrug.

In Rücksicht auf den Theil des Gesichts, welcher sich von Seiten der natürlichen Funktion mehr auf das Praktische der Sinne bezieht, haben wir zweitens noch von der bestimmteren Form der Nase, des Mundes und des Kinns zu sprechen.

Die Verschiedenheit in der Form der Nase giebt dem Gesicht die mannigfachste Gestalt und die vielseitigsten Unterschiede des Ausdrucks. Eine scharfe Nase mit dünnen Flügeln sind wir z. B. mit scharfem Verstande in Zusammenhang zu bringen gewohnt, während uns eine breite und herabhängende oder thierisch aufgestülpte auf Sinnlichkeit, Dummheit und Brutalität überhaupt deutet. Sowohl von solchen Extremen als auch von deren partikulären Mittelstufen in Form und Ausdruck hat aber die Skulptur sich frei zu halten, und vermeidet deßhalb, wie wir bereits beim griechischen Profil sahen, nicht nur die Abtrennung von der Stirn, sondern auch das Herauf- und Herunterbiegen, die scharfe Spitze und breitere Rundung, die Hebung in der Mitte und Senkung nach der Stirn und dem Munde, überhaupt die Schärfe und Dicke der Nase, indem sie an die Stelle dieser vielfältigen Modifikationenen gleichsam eine indifferente, wenn auch immer noch von Individualität leise belebte Form setzt.

Nächst dem Auge gehört der Mund zu den schönsten Theilen des Gesichts, wenn er nicht seiner natürlichen Zweckmäßigkeit, zum Werkzeug für das Essen und Trinken zu dienen, sondern seiner geistigen Bedeutsamkeit nach gestaltet ist. In dieser Beziehung steht er in Mannigfaltigkeit und Reichthum des Ausdrucks nur dem Auge nach, obschon er die feinern Nüancen des Spottes, der Verachtung, des Neides, die ganze Gradation der Schmerzen und der Freude durch die leisesten Bewegungen und das regsamste Spiel derselben lebendig darzustellen vermag, und ebenso in seiner ruhenden Gestalt Liebreiz, Ernst, Sinnlichkeit, Sprödigkeit, Hingebung u. s. f. bezeichnet. Für die partikulären Nüancen nun aber des geistigen Ausdrucks gebraucht ihn die Skulptur weniger, und hat vornehmlich das bloß Sinnliche, das auf Naturbedürfnisse hindeutet, aus der Gestalt und dem Schnitt der Lippen zu entfernen. Sie bildet deßhalb den Mund weder übervoll noch

karg, denn allzu dünne Lippen deuten auch auf Kargheit des Empfindens; die Unterlippe voller als die Obere, was auch bei Schiller der Fall war, in dessen Bildung des Mundes jene Bedeutsamkeit und Fülle des Gemüths zu lesen war. Diese idealere Form der Lippen, giebt dem thierischen Maul gegenüber den Anblick einer gewissen Bedürfnißlosigkeit, während man beim Thier, wenn der obere Theil sich vordrängt, sogleich an das Losfahren auf die Speise und das Ergreifen derselben erinnert wird. Beim Menschen ist der Mund der geistigen Beziehung nach, hauptsächlich der Sitz der Rede, das Organ für die freie Mittheilung des bewußten Innern, wie das Auge der Ausdruck der empfindenden Seele. Die Ideale der Skulptur nun haben ferner die Lippen nicht fest geschlossen, sondern bei den Werken aus der Blüthezeit der Kunst steht der Mund etwas offen, ohne jedoch die Zähne sichtbar zu machen, die mit dem Ausdruck des Geistigen nichts zu schaffen haben. Man kann dieß dadurch erklären, daß bei der Thätigkeit der Sinne, besonders beim strengen festen Hinblicken auf bestimmte Gegenstände, der Mund sich schließt, bei dem blicklosen, freien Versunkenseyn dagegen leise sich öffnet, und die Mundwinkel sich nur um ein Weniges herunter neigen.

Das Kinn endlich drittens vervollständigt in seiner idealen Gestalt den geistigen Ausdruck des Mundes, wenn es nicht wie beim Thier ganz fehlt, oder wie in den ägyptischen Skulpturwerken zurückgedrängt und mager bleibt, sondern tiefer selbst als gewöhnlich herunter gezogen ist, und nun in der rundlichen Völligkeit seiner gewölbten Form, besonders bei kürzeren Unterlippen, noch mehr Großheit erhält. Ein volles Kinn nämlich bringt den Eindruck einer gewissen Sattheit und Ruhe hervor. Alte rührige Weiber dagegen wackeln mit dem dürren Kinn und magern Muskeln, und Göthe z. B. vergleicht die Kiefer mit zwei Zangen, die greifen wollen. Alle diese Unruhe geht bei einem vollen Kinn verloren. Das Grübchen

jedoch, was man jetzt für etwas Schönes hält, ist als ein zufälliger Liebreiz nichts zur Schönheit selbst wesentlich gehöriges, statt dessen aber gilt ein großes rundes Kinn für ein untrügliches Merkmal antiker Köpfe. Bei der Mediceischen Venus z. B. ist es kleiner, doch hat man ausgefunden, daß es gelitten habe.

Zum Schluß bleibt uns jetzt nur noch vom Haar zu sprechen übrig. Das Haar überhaupt hat mehr den Charakter eines vegetabilischen als eines animalischen Gebildes, und beweist weniger die Stärke des Organismus, als es vielmehr ein Zeichen der Schwäche ist. Die Barbaren lassen die Haare glatt hängen oder tragen sie rund abgeschnitten, nicht wallend oder gelockt. Die Alten dagegen wendeten in ihren idealen Skulpturwerken auf die Ausarbeitung des Haares große Sorgfalt, worin die Neueren weniger fleißig und geschickt sind. Freilich ließen auch die Alten, wenn sie in allzu hartem Stein arbeiteten, das Haupthaar nicht in frei hängenden Locken wallen, sondern stellten es, wie kurz geschnitten und nachher fein gekämmt dar. Bei Statuen aus Marmor aber sind in der guten Zeit die Haare lockigt und groß bei männlichen Köpfen gehalten, und bei weiblichen, wo die Haare hinauf gestrichen und oben zusammen gebunden dargestellt wurden, sieht man sie wenigstens, wie Winkelmann sagt, schlangenweis und mit nachdrücklichen Vertiefungen gezogen, um ihnen Mannigfaltigkeit nebst Licht und Schatten zu geben, was durch niedrige Furchen nicht geschehen kann. Außerdem ist bei den besonderen Göttern der Wurf und die Anordnung des Haares verschieden. In ähnlicher Weise macht auch die christliche Malerei Christus durch eine bestimmte Art des Scheitels und der Locken kenntlich, nach welchem Vorbilde sich denn in jetziger Zeit Manche auch ein Aussehen wie Herr Christus geben.

Diese besonderen Theile nun haben sich der Form nach zum Kopf, als einem Ganzen zusammenzuschließen. Die schöne

Gestalt wird hier durch eine Linie bestimmt, welche dem Eirund am nächsten kommt, und alles Scharfe, Spitze, Winkliche dadurch zur Harmonie und einem fortlaufenden milden Zusammenhange der Form auflöst, ohne doch bloß regelmäßig und abstrakt symmetrisch zu seyn oder in die vielseitige Verschiedenheit der Linien und ihrer Wendung und Biegung wie bei den übrigen Körpertheilen auslaufen. Zur Bildung dieses in sich zurückkehrenden Ovals gehört besonders für den vordern Anblick des Gesichts der schöne freie Schwung vom Kinn zum Ohr, so wie die schon oben erwähnte Linie, welche die Stirn die Augenknochen entlang beschreibt. Ebenso der Bogen über das Profil von der Stirn über die Spitze der Nase zum Kinn herunter, und die schöne Wölbung des Hinterkopfes zum Nacken.

## 12. Das Material der Malerei.

Das Nächste, was in dieser Rücksicht muß in Betracht gezogen werden, ist der Umstand, daß die Malerei die räumliche Totalität der drei Dimensionen zusammenzieht. Die vollständige Koncentration wäre die in dem Punkt, als Aufhebung des Nebeneinander überhaupt, und als Unruhe in sich dieses Aufhebens, wie sie dem Zeitpunkt zukommt. Zu dieser konsequent durchgeführten Negation aber geht erst die Musik fort. Die Malerei dagegen läßt das Räumliche noch bestehen, und tilgt nur eine der drei Dimensionen, so daß sie die Fläche zum Elemente ihrer Darstellungen macht. Dieß Vermindern der drei Dimensionen zur Ebene liegt in dem Princip des Innerlichwerdens, das sich am Räumlichen als Innerlichkeit nur dadurch hervorthun kann, daß es die Totalität der Aeußerlichkeit nicht bestehen läßt, sondern sie beschränkt.

Gewöhnlich ist man geneigt zu meinen, diese Reduktion sey eine Willkür der Malerei, durch welche ihr ein Mangel anklebe. Denn sie wolle ja doch Naturgegenstände in deren ganzer Realität oder geistige Vorstellungen und Empfindungen

Mit dieser Reduktion auf die Fläche hängt nun auch drittens der Umstand zusammen, daß die Malerei zur Architektur nur in einem entfernteren Bezuge steht, als die Skulptur. Denn Skulpturwerke, selbst wenn sie selbstständig für sich auf öffentlichen Plätzen oder in Gärten aufgestellt werden, bedürfen immer eines architektonisch behandelten Postaments, während in Zimmern, Vorplätzen, Hallen u. s. f. entweder die Baukunst nur als Umgebung der Statuen dient, oder umgekehrt Skulpturbilder als Ausschmückung von Gebäuden gebraucht werden, und zwischen beiden dadurch ein enger Zusammenhang stattfindet. Die Malerei dagegen, sey es in eingeschlossenen Zimmern oder in offenen Hallen und im Freien, beschränkt sich auf die Wand. Sie hat ursprünglich nur die Bestimmung, leere Wandflächen auszufüllen. Diesem Berufe genügt sie hauptsächlich bei den Alten, welche die Wände der Tempel und später auch der Privatwohnungen in solcher Weise verzierten. Die gothische Baukunst, deren Hauptaufgabe die Umschließung in den grandiosesten Verhältnissen ist, bietet zwar noch größere Flächen, ja die immensesten, welche zu denken sind, doch tritt bei ihr sowohl für das Aeußere als auch für das Innere der Gebäude die Malerei nur in den früheren Mosaiken als Ausschmückung leerer Flächen ein, die spätere Architektur des vierzehnten Jahrhunderts besonders füllt im Gegentheil ihre ungeheuren Wandungen in einer selbst architektonischen Weise aus, wovon die Hauptfacade des Straßburger Münsters das großartigste Beispiel liefert. Hier sind die leeren Flächen außer den Eingangsthüren, der Rose und den Fenstern durch die über sie hingezogenen fensterartigen Verzierungen, so wie durch Figuren mit vieler Zierlichkeit und Mannigfaltigkeit ausgeschmückt, so daß es dazu keiner Malerei mehr bedarf. Für die religiöse Architektur tritt daher die Malerei vornehmlich in Gebäuden erst wieder auf, welche sich dem Typus der alten Baukunst zu nähern anfangen. Im Ganzen jedoch trennt sich die christliche religiöse Malerei auch

von der Baukunst ab, und verselbstständigt ihre Werke, wie z. B. in großen Altargemälden, in Kapellen oder auf Hochaltären. Zwar muß auch hier das Gemälde in Bezug auf den Charakter des Ortes bleiben, für welchen es bestimmt ist, im Uebrigen aber hat es seine Bestimmung nicht nur in der bloßen Ausfüllung von Wandflächen, sondern ist seiner selbst willen, wie ein Skulpturwerk da. Endlich wird die Malerei zur Auszierung von Sälen und Zimmern in öffentlichen Gebäuden, Rathhäuseru, Pallästen, Privatwohnungen u. s. w. gebraucht, wodurch sie sich wieder enger mit der Architektur verbindet, eine Verbindung, durch welche jedoch ihre Selbstständigkeit als freie Kunst nicht verloren gehen darf.

Die weitere Nothwendigkeit nun aber für die Aufhebung der Raumdimensionen in der Malerei zur Fläche bezieht sich darauf, daß die Malerei, die zugleich in sich besonderte, und dadurch an mannigfaltigen Partikularitäten reiche Innerlichkeit auszudrücken den Beruf hat. Die bloße Beschränkung auf die räumlichen Formen der Gestalt, mit denen sich die Skulptur begnügen kann, löst sich deßhalb in der reicheren Kunst auf, denn die Raumformen sind das Abstrakteste in der Natur, und es muß jetzt nach partikularen Unterschieden, insofern ein in sich mannigfaltigeres Material gefordert ist, gegriffen werden. Zum Princip der Darstellung im Räumlichen tritt daher die physikalisch specieller bestimmte Materie hinzu, deren Unterschiede, wenn sie für das Kunstwerk als die wesentlichen erscheinen sollen, dieß an der totalen Räumlichkeit, die nicht mehr das letzte Darstellungsmittel bleibt, selber zeigen, und der Vollständigkeit der Raumdimensionen Abbruch thun müssen um das Erscheinen des Physikalischen herauszuheben. Denn die Dimensionen sind in der Malerei nicht durch sich selbst, in ihrer eigentlichen Realität da, sondern werden nur durch dieß Physikalische scheinbar und sichtbar gemacht.

Fragen wir nun, welcher Art das physikalische Element

sey, dessen sich die Malerei bedient, so ist dasselbe das Licht, als das allgemeine Sichtbarmachen der Gegenständlichkeit überhaupt.

Das bisherige sinnliche, konkrete Material der Architektur war die widerstandleistende, schwere Materie, welche besonders in der Baukunst gerade diesen Charakter der schweren Materie als drückender, lastender, tragender und getragener u. s. f. hervorkehrte, und die gleiche Bestimmung auch in der Skulptur noch nicht verlor. Die schwere Materie lastet, weil sie ihren materiellen Einheitspunkt nicht in sich selbst, sondern im Anderen hat, und diesen Punkt sucht, ihm zustrebt, durch den Widerstand anderer Körper aber, die dadurch zu tragenden werden, an ihrem Platze bleibt. Das Princip des Lichts ist das Entgegengesetzte der zu ihrer Einheit noch nicht aufgeschlossenen schweren Materie. Was man auch vom Licht sonst noch aussagen möge, so steht doch nicht zu läugnen, daß es absolut leicht, nicht schwer und Widerstand leistend, sondern die reine Identität mit sich und damit die reine Beziehung auf sich, die erste Idealität, das erste Selbst der Natur sey. Im Licht beginnt die Natur zum ersten Male subjektiv zu werden, und ist nun das allgemeine physikalische Ich, das sich freilich weder zur Partikularität fortgetrieben noch zur Einzelnheit und punktuellen Abgeschlossenheit in sich zusammengezogen hat, dafür aber die bloße Objektivität und Aeußerlichkeit der schweren Materie aufhebt und von der sinnlichen, räumlichen Totalität derselben abstrahiren kann. Nach dieser Seite der ideellern Qualität des Lichts wird es zum physikalischen Princip der Malerei.

Das Licht als solches nun aber existirt nur als die eine Seite, welche im Principe der Subjektivität liegt, nämlich als diese ideellere Identität. In dieser Rücksicht ist das Licht nur das Manifestiren, das sich jedoch hier in der Natur nur als das Sichtbarmachen überhaupt erweist, den besonderen Inhalt

aber dessen, was es offenbart, außerhalb seiner als die Gegenständlichkeit hat, welche nicht das Licht, sondern das Andere desselben und damit dunkel ist. Diese Gegenstände nun giebt das Licht in ihren Unterschieden der Gestalt, Entfernung u. s. f. dadurch zu erkennen, daß es sie bescheint, d. h. ihre Dunkelheit und Unsichtbarkeit mehr oder weniger aufhellt und einzelne Theile sichtbarer d. h. als dem Beschauer näher hervortreten, andere dagegen als dunkel d. h. als von dem Beschauer entfernter, zurücktreten läßt. Denn Hell und Dunkel als solches, insofern nicht die bestimmte Farbe des Gegenstandes dabei in Betracht kommt, bezieht sich überhaupt auf die Entfernung der beschienenen Objekte von uns in ihrer specifischen Beleuchtung. In diesem Verhältniß zur Gegenständlichkeit bringt das Licht nicht mehr das Licht als solches, sondern das in sich selbst schon partikularisirte Helle und Dunkle, Licht und Schatten hervor, deren mannigfaltige Figurationen die Gestalt und Entfernung der Objekte von einander und vom Beschauer kenntlich machen. Dieß Princip ist es, dessen sich die Malerei bedient, weil die Besonderung von Hause aus in ihrem Begriffe liegt. Vergleichen wir sie in dieser Rücksicht mit der Skulptur und Architektur, so stellen diese Künste die realen Unterschiede der räumlichen Gestalt wirklich hin und lassen Licht und Schatten durch die Beleuchtung, welche das natürliche Licht giebt, so wie durch die Stellung des Zuschauers bewirken, so daß die Rundung der Formen hier schon für sich vorhanden, und Licht und Schatten, wodurch sie sichtbar wird, nur eine Folge dessen sind, was schon unabhängig von diesem Sichtbarwerden wirklich da war. In der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkle mit allen seinen Gradationen und feinsten Uebergängen selber zum Princip des künstlerischen Materials und bringt nur den absichtlichen Schein von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich real gestalten. Licht und Schatten, das Erscheinen der Gegenstände in ihrer Beleuchtung, ist durch die

Kunst und nicht durch das natürliche Licht bewirkt, welches deßhalb nur dasjenige Hell und Dunkel und die Beleuchtung sichtbar macht, die hier schon von der Malerei producirt sind. Dieß ist der aus dem eigentlichen Material selbst hervorgehende positive Grund, weßhalb die Malerei nicht der drei Dimensionen bedarf. Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig.

Hell und Dunkel, Schatten und Licht, sowie ihr Ineinanderspielen sind nun drittens nur eine Abstraktion, welche als diese Abstraktion in der Natur nicht existirt, und daher auch nicht als sinnliches Material gebraucht werden kann.

Das Licht nämlich, wie wir bereits sahen, bezieht sich auf das ihm Andere, das Dunkle. In diesem Verhältniß bleiben jedoch beide Principe nicht etwa selbstständig, sondern setzen sich als Einheit, als Ineinander von Licht und Dunkel. Das in dieser Weise in sich selbst getrübte, verdunkelte Licht, das aber ebenso das Dunkle durchdringt und durchleuchtet, giebt das Princip für die Farbe als eigentliches Material der Malerei. Das Licht als solches bleibt farblos, die reine Unbestimmtheit der Identität mit sich; zur Farbe, die gegen das Licht schon etwas relativ dunkles ist, gehört das vom Licht Unterschiedene, eine Trübung, mit der sich das Princip des Lichts in eins setzt, und es ist deßhalb eine schlechte und falsche Vorstellung, sich das Licht als aus den verschiedenen Farben, d. h. aus verschiedenen Verdunkelungen zusammengesetzt zu denken.

Gestalt, Entfernung, Abgrenzung, Rundung, kurz alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht, deren ideelleres Princip nun auch einen ideellern Inhalt darzustellen befähigt ist, und durch die tiefern Gegensätze, die unendlich mannigfaltigen Mittelstufen, Uebergänge und Feinheiten der leisesten Nüancirung in Rücksicht auf die Fülle und Besonderheit der aufzunehmenden Gegenstände den allerbreitesten

Spielraum gewährt. Es ist unglaublich, was hier in der That die bloße Färbung vollbringt. Zwei Menschen z. B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes, jeder ist in seinem Selbstbewußtseyn wie in seinem körperlichen Organismus für sich eine abgeschlossene geistige und leibliche Totalität, und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reducirt. Hier hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da, Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und Geistigste. Und diese Reduktion dürfen wir, wie gesagt, nicht als Nothbehelf und Mangel ansehen, sondern umgekehrt; die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumliche Reale durch das höhere und reichere Prinzip der Farbe zu ersetzen.

Dieser Reichthum erlaubt der Malerei nun auch in ihren Darstellungen die Totalitat des Erscheinens auszubilden. Die Skulptur ist mehr oder weniger auf das feste in sich Abgeschlossenseyn der Individualität beschränkt, in der Malerei aber kann das Individuum nicht in der gleichen Begrenzung in sich und nach Außen gehalten bleiben, sondern tritt zur mannigfaltigsten Bezüglichkeit über. Denn einerseits ist es, wie ich schon berührte, in einen weit näheren Bezug auf den Zuschauer gesetzt, andererseits erhält es einen mannigfaltigeren Zusammenhang mit anderen Individuen und der äußeren Naturumgebung. Das bloße Scheinerwachen der Objektivität giebt die Möglichkeit, sich zu den weitesten Entfernungen und Räumen und allen den verschiedenartigsten darin vorkommenden Gegenständen in ein und demselben Kunstwerk auszubreiten, das jedoch als Kunstwerk eben sosehr ein in sich beschlossenes Ganzes seyn, und sich in dieser Abschließung nicht als ein bloß zufälliges Aufhören und Begrenzen, sondern als eine der Sache nach zu einander gehörige Totalität von Besonderheiten erweisen muß.

## 13. Die Holländer und das Genre.

Das Letzte der Malerei, wozu es die deutsche und niederländische Kunst bringt, ist das gänzliche Sicheinleben ins Weltliche und Tägliche und das damit verbundene Auseinandertreten der Materie in die verschiedenartigsten Darstellungsarten, welche sich sowohl in Rücksicht des Inhalts, als auch in Betreff der Handlung von einander scheiden und einseitig ausbilden. Schon in der italienischen Malerei macht sich der Fortgang bemerklich von der einfachen Herrlichkeit der Andacht zu immer hervortretenderer Weltlichkeit, die hier aber, wie z. B. bei Raphael, theils von Religiosität durchdrungen, theils von dem Princip antiker Schönheit begrenzt, und zusammengehalten bleibt, während der spätere Verlauf weniger ein Auseinandergehen in die Darstellung von Gegenständen aller Art am Leitfaden des Kolorits ist, als ein oberflächlicheres Zerfahren oder eklektisches Nachbilden der Formen und Malweisen. Die deutsche und niederländische Kunst dagegen hat am bestimmtesten und auffallendsten den ganzen Kreis des Inhalts und der Behandlungsarten durchlaufen; von den ganz traditionellen Kirchenbildern, einzelnen Figuren und Brustbildern an, zu sinnigen, frommen, andächtigen Darstellungen hinüber, bis zur Belebung und Ausdehnung derselben in größeren Kompositionen und Scenen, in welchen aber die freiere Charakterisirung der Figuren, die erhöhte Lebendigkeit durch Aufzüge, Dienerschaft, zufällige Personen der Gemeinde, Schmuck der Kleider und Gefäße, der Reichthum von Portraits, Architekturwerken, Naturumgebung, Aussichten auf Kirchen, Straßen, Städte, Ströme, Waldungen, Gebirgsformen auch noch von der religiösen Grundlage zusammengefaßt und getragen wird. Dieser Mittelpunkt nun ist es, der jetzt fortbleibt, so daß der bis hieher in Eins gehaltene Kreis von Gegenständen auseinander fällt, und die Besonderheiten in ihrer specifischen Einzelnheit und Zufälligkeit

des Wechsels und der Veränderung sich der vielfältigsten Art der Auffassung und malerischen Ausführung preisgeben.

Um den Werth dieser letzten Stufe der Entwicklung innerhalb der Malerei vollständig zu würdigen, müssen wir uns den nationalen Zustand näher vor Augen bringen, aus welchem sie ihren Ursprung genommen hat. In dieser Beziehung haben wir das Herübertreten aus der Kirche und den Anschauungen und Gestaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als solchem, an den Gegenständen und partikularen Erscheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in seiner Ehrbarkeit, Wohlgemuthheit und stillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Festen und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßspäßen und Ausgelassenheiten zu rechtfertigen. Die Reformation war in Holland durchgedrungen; die Holländer hatten sich zu Protestanten gemacht, und die spanische Kirchen- und Königsdespotie überwunden. Und zwar finden wir hier nach Seiten des politischen Verhältnisses weder einen vornehmen Adel, der seinen Fürsten und Tyrannen verjagt, oder ihm Gesetze vorschreibt, noch ein ackerbauendes Volk, gedrückte Bauern, die losschlagen wie die Schweizer, sondern bei weitem der größere Theil, ohnehin der Tapferen zu Land und der kühnsten Seehelden, bestand aus Städtebewohnern, gewerbfleißigen, wohlhabenden Bürgern, die, behaglich in ihrer Thätigkeit, nicht hoch hinaus wollten, doch als es galt die Freiheit ihrer wohlerworbenen Rechte, der besonderen Privilegien ihrer Provinzen, Städte, Genossenschaften zu verfechten, mit kühnem Vertrauen auf Gott, ihren Muth und Verstand aufstanden, ohne Furcht vor der ungeheuren Meinung von der spanischen Oberherrschaft über die halbe Welt allen Gefahren sich aussetzten, tapfer ihr Blut vergossen und durch diese rechtliche Kühnheit und Ausdauer sich ihre religiöse und bürgerliche Selbstständigkeit siegreich errangen. Wenn wir irgend eine partikulare Gemüthsrichtung deutsch nennen können, so ist es diese treue, wohlhabige,

gemüthvolle Bürgerlichkeit, die im Selbstgefühl ohne Stolz, in der Frömmigkeit nicht bloß begeistert und andächtelnd, sondern im Weltlichen konkret fromm, in ihrem Reichthume schlicht und zufrieden, in Wohnung und Umgebung einfach, zierlich und reinlich bleibt, und in durchgängiger Sorgsamkeit und Vergnüglichkeit in allen ihren Zuständen, mit ihrer Selbstständigkeit und vordringenden Freiheit sich zugleich, der alten Sitte treu, die altväterliche Tüchtigkeit ungetrübt zu bewahren weiß.

Diese sinnige, kunstbegabte Völkerschaft will sich nun auch in der Malerei an diesem ebenso kräftigen als genügsamen, behaglichen Wesen erfreuen, sie will in ihren Bildern noch einmal in allen möglichen Situationen die Reinlichkeit ihrer Städte, Häuser, Hausgeräthe, ihren häuslichen Frieden, ihren Reichthum, den ehrbaren Putz ihrer Weiber und Kinder, den Glanz ihrer politschen Stadtfeste, die Kühnheit ihrer Seemänner, den Ruhm ihres Handels und ihrer Schiffe genießen, die durch die ganze Welt des Oceans hinfahren. Und eben dieser Sinn für rechtliches, heitres Daseyn ist es, den die holländischen Meister auch für die Naturgegenstände mitbringen, und nun in allen ihren malerischen Produktionen mit der Freiheit und Treue der Auffassung, mit der Liebe für das scheinbar Geringfügige und Augenblickliche, mit der offenen Frische des Auges, und unzerstreuten Einsenkung der ganzen Seele in das Abgeschlossenste und Begrenzteste, zugleich die höchste Freiheit künstlerischer Komposition, die feine Empfindung auch für das Nebensächliche und die vollendete Sorgsamkeit der Ausführung verbinden. Auf der einen Seite hat diese Malerei in Scenen aus dem Kriegs- und Soldatenleben, in Auftritten in Schenken, bei Hochzeiten und andern bäuerlichen Gelagen, in Darstellung häuslicher Lebensbezüge, in Portraits und Naturgegenständen, Landschaften, Thieren, Blumen u. s. f. die Magie und Farbenzauber des Lichts, der Beleuchtung und des Kolorits überhaupt, andererseits die durch und durch lebendige Charakteristik in größter Wahrheit

der Kunst unübertrefflich ausgebildet. Und wenn sie nun aus dem Unbedeutenden und Zufälligen auch in das Bäurische, die rohe und gemeine Natur fortgeht, so erscheinen diese Scenen so ganz durchdrungen von einer unbefangenen Frohheit und Lustigkeit, daß nicht das Gemeine, das nur gemein und bösartig ist, sondern diese Frohheit und Unbefangenheit den eigentlichen Gegenstand und Inhalt ausmacht. Wir sehen deshalb keine gemeinen Empfindungen und Leidenschaften vor uns, sondern das Bäurische und Naturnahe in den untern Ständen, das froh, schalkhaft, komisch ist. In dieser unbekümmerten Ausgelassenheit selber liegt hier das ideale Moment: es ist der Sonntag des Lebens, der alles gleichmacht und alle Schlechtigkeit entfernt; Menschen, die so von ganzem Herzen wohlgemuth sind, können nicht durch und durch schlecht und niederträchtig sein. Es ist in dieser Rücksicht nicht dasselbe, ob das Böse als nur momentan oder als Grundzug in einem Charakter heraustritt. Bei den Niederländern hebt das Komische das Schlimme in der Situation auf, und uns wird sogleich klar, die Charaktere können auch noch etwas Anderes seyn, als das, worin sie in diesem Augenblick vor uns stehen. Solch eine Heiterkeit und Komik gehört zum unschätzbaren Werth dieser Gemälde. Will man dagegen in heutigen Bildern der ähnlichen Art pikant seyn, so stellt man gewöhnlich etwas innerlich Gemeines, Schlechtes und Böses ohne versöhnende Komik dar. Wir sehen z. B. eine Frau, welche ins Wirthshaus geht, um ihren Mann auszuzanken. Dieß giebt nichts als eine Scene bissiger, giftiger Menschen. Bei den Holländern dagegen in ihren Schenken, bei Hochzeiten und Tänzen, beim Schmausen und Trinken geht es, wenn's auch zu Zänkereien und Schlägen kommt, nur froh und lustig zu; die Weiber und Mädchen sind auch dabei, und das Gefühl der Freiheit und Ausgelassenheit durchdringt Alles und Jedes. Diese geistige Heiterkeit eines berechtigten Genusses, welche selbst bis in die Thierstücke hineingeht, und sich als Sattheit und Lust

gesetzt wird, und in ihren Gesammtzuständen eine frische Regung und Thätigkeit erfährt, in sofern hier die Totalität als solche für sich selber einzustehen die Veranlassung hat. Diesem Grundsatze scheinen zwar, wenn derselbe auch durch die meisten großen Epoponen bestätigt wird, sowohl die Odyssee Homer's, als auch viele Stoffe geistlicher epischer Gedichte zu widersprechen. Die Kollision aber, von deren Begebnissen uns die Odyssee Bericht erstattet, findet in dem trojanischen Zuge ihren Grund und ist sowohl von Seiten der häuslichen Zustände auf Ithaka, als auch von Seiten des heimstrebenden Odysseus, obschon keine wirkliche Darstellung der Kämpfe zwischen Griechen und Troern, doch aber eine unmittelbare Folge des Kriegs. Ja selber eine Art von Krieg, denn viele Hauptthelden müssen sich ihre Heimath, die sie nach zehnjähriger Abwesenheit in veränderten Zuständen wiederfinden, von Neuem gleichsam erobern. — Was die religiösen Epen angeht, so steht uns hauptsächlich Dante's göttliche Komödie entgegen. Doch auch hier leitet sich die Grundkollision aus jenem ursprünglichen Abfall des Diabolischen von Gott her, welcher innerhalb der menschlichen Wirklichkeit den steten äußern und innern Krieg zwischen dem Gott zuwider kämpfenden und ihm wohlgefälligen Handeln herbeiführt, und sich zur Verdammung, Läuterung und Seligsprechung in Hölle, Fegefeuer und Paradies verewigt. Auch in der Messiade ist es der Krieg gegen den Sohn Gottes, welcher allein den Mittelpunkt abgeben kann. Am lebendigsten jedoch und gemäßesten wird immer die Darstellung eines wirklichen Krieges selber seyn, wie wir ihn bereits im Ramajana, am reichsten in der Iliade, sodann aber auch bei Ossian, in Tasso's und Ariosto's, wie in Camöns berühmten Gedichte finden. Im Kriege nämlich bleibt die Tapferkeit das Hauptinteresse und die Tapferkeit ist ein Seelenzustand und eine Thätigkeit, die sich weder für den lyrischen Ausdruck noch für das dramatische Handeln, sondern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen

ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich berechtigte oder verwerfliche Pathos die Hauptsache, im Epischen dagegen die Naturseite des Charakters. Deshalb steht die Tapferkeit bei nationalen Kriegsunternehmungen an ihrer rechten Stelle, da sie nicht eine Sittlichkeit ist, zu welcher sich der Wille durch sich selber als geistiges Bewußtseyn und Wille bestimmt, sondern auf der Naturseite beruht und mit der geistigen zum unmittelbaren Gleichgewichte verschmilzt, um praktische Zwecke durchzuführen, die sich gemäßer beschreiben lassen, als sie in lyrische Reflexionen und Empfindungen gefaßt werden können. Wie mit der Tapferkeit geht es im Kriege nun auch mit den Thaten selbst und ihrem Erfolge. Die Werke des Willens und die Zufälle des äußerlichen Geschehens halten einander gleichfalls die Waage. Aus dem Drama dagegen ist das bloße Geschehen mit seinen nur äußeren Hemmnissen ausgeschlossen, in sofern hier das Aeußerliche kein selbstständiges Recht bewahren darf, sondern aus dem Zweck und den innern Absichten der Individuen herstammen muß, so daß die Zufälligkeiten, wenn sie ja eintreten, und den Erfolg zu bestimmen scheinen, dennoch ihren wahren Grund und ihre Rechtfertigung in der innern Natur der Charaktere und Zwecke, so wie der Kollisionen und nothwendigen Lösung derselben zu finden haben.

Mit solchen kriegerischen Zuständen als Basis der epischen Handlung scheint sich nun für das Epos eine breite Mannigfaltigkeit des Stoffs zu eröffnen; denn es lassen sich eine Menge interessanter Thaten und Begebnisse vorstellen, in welchen die Tapferkeit eine Hauptrolle spielt, und der äußern Macht der Umstände und Vorfallenheiten gleichfalls ein ungeschmälertes Recht verbleibt. Dessenungeachtet ist auch hierin eine wesentliche Beschränkung für das Epos nicht zu übersehen. Aecht epischer Art nämlich sind nur die Kriege fremder Nationen gegeneinander; Dynastienkämpfe dagegen, einheimische Kriege, bürgerliche Unruhen passen sich mehr für die dramatische Darstellung. So

empfiehlt z. B. bereits Aristoteles den Tragikern, solche Stoffe zu wählen, welche den Kampf eines Bruders gegen den andern zum Inhalt haben. Von dieser Art ist der Krieg der Sieben gegen Theben. Der Sohn Thebe's selber bestürmt die Stadt, und der sie vertheidigt, sein Feind ist der eigene Bruder. Hier ist die Feinseligkeit nichts an und für sich seyendes, sondern beruht im Gegentheil auf der besonderen Individualität der sich bekriegenden Brüder. Der Frieden und Einklang allein würde das substantielle Verhältniß abgeben, und nur das individuelle Gemüth mit seiner gemeinten Berechtigung trennt die nothwendige Einheit. Aehnlicher Beispiele ließen sich besonders aus Shakspeare's historischen Tragödien eine große Anzahl aufführen, in welchen jedesmal das Zusammenstimmen der Individuen das eigentlich Berechtigte wäre, innere Motive der Leidenschaft und Charaktere aber, die nur sich wollen und berücksichtigen, Kollisionen und Kriege herbeiführen. Von Seiten einer ähnlichen und deshalb mangelhaften epischen Handlung will ich nur an Lukan's Pharsalia erinnern. So groß in diesem Gedichte auch die sich befehdenden Zwecke erscheinen mögen, so sind doch die Gegenüberstehenden sich zu nah, zu sehr durch den Boden des gleichen Vaterlands verwandt, als daß nicht ihr Kampf, statt ein Krieg nationaler Totalitäten zu seyn, zu einem bloßen Streit von Parteien würde, der jedesmal, indem er die substantielle Einheit des Volks zerschneidet, zugleich subjektiv in tragische Schuld und in Verderben führt, und außerdem die objektiven Begebnisse nicht klar und einfach läßt, sondern verworren in einander schlingt. Aehnlich verhält es sich auch mit Voltaire's Henriade. — Die Feindschaft fremder Nationen dagegen ist etwas Substantielles. Jedes Volk bildet für sich eine von dem anderen verschiedene und entgegengesetzte Totalität. Gerathen diese nun feindlich an einander, so ist dadurch kein sittliches Band zerrissen, nichts an und für sich Gültiges verletzt, kein nothwendiges Ganzes zerstückelt; im Gegentheil, es ist ein Kampf

um die unversehrte Erhaltung solcher Totalität und ihres Rechtes zur Existenz. Daß solche Feindschaft sey, ist deshalb dem substantiellen Charakter der epischen Poesie schlechthin gemäß.

Zugleich aber darf wiederum nicht jeder gewöhnliche Krieg einander feindlich gesinnter Nationen schon deshalb vorzugsweise für episch gehalten werden. Es muß noch eine dritte Seite hinzu kommen; die universalhistorische Berechtigung nämlich, welche ein Volk gegen das andere herantreibt. Erst dann wird das Gemälde einer neuen höheren Unternehmung vor uns aufgerollt, die als nichts Subjektives, als keine Willkür der Unterjochung erscheinen kann, sondern durch die Begründung einer höhern Nothwendigkeit in sich selber absolut ist, wie sehr auch die äußere nächste Veranlassung einerseits den Charakter einer einzelnen Verletzung, andererseits der Rache annehmen kann. Ein Analogon dieses Verhältnisses finden wir schon im Ramajana, hauptsächlich aber tritt es in der Iliade hervor, wo die Griechen gegen die Asiaten ziehen und damit die ersten sagenhaften Kämpfe des ungeheuren Gegensatzes ausfechten, dessen Kriege den welthistorischen Wendepunkt der griechischen Geschichte ausmachen. In der ähnlichen Art streitet der Cid gegen die Mauren, bei Tasso und Ariost kämpfen die Christen gegen die Sarazenen, bei Camöns die Portugiesen gegen die Inder, und so sehen wir fast in allen großen Epopöen Völker, in Sitte, Religion, Sprache, überhaupt im Innern und Aeußern verschieden, gegen einander auftreten, und beruhigen uns vollständig durch den welthistorisch berechtigten Sieg des höhern Princips über das untergeordnete, den eine Tapferkeit erficht, welche den Unterliegenden nichts übrig läßt. Wollte man in diesem Sinne den Epopöen der Vergangenheit gegenüber, welche den Triumph des Abendlandes über das Morgenland, des europäischen Maaßes, der individuellen Schönheit der sich begränzenden Vernunft über asiatischen Glanz, über die Pracht einer nicht zur vollendeten Gliederung hingelangenden patriarchalischen Einheit oder aus-

historischer Gestalten hervor, Hermanns z. B. und vornehmlich einiger deutscher Kaiser, die sich selbst durch Dichterkunst geehrt haben. So belebte sich in ihm immer berechtigter der Stolz der deutschen Muse, und ihr wachsender Muth, sich im frohen Selbstbewußtseyn ihrer Kraft mit den Griechen, Römern und und Engländern zu messen. Eben so gegenwärtig und patriotisch ist die Richtung seines Blicks auf Deutschlands Fürsten, auf die Hoffnungen, die ihr Charakter in Rücksicht auf die allgemeine Ehre, auf Kunst und Wissenschaft, öffentliche Angelegenheiten und große geistige Zwecke erwecken könnte. Einestheils drückte er Verachtung aus gegen diese unsere Fürsten, die „ein sanfter Stuhl, vom Höfling rings umräuchert, jetzt unberühmt und einst noch unberühmter" seyn würden, anderentheils seinen Schmerz, daß selbst Friedrich der Zweite

Nicht sah, daß Deutschlands Dichtkunst sich schnell erhob
Aus fester Wurzel daurendem Stamm, und weit
Der Aeste Schatten warf! —

und eben so schmerzlich sind ihm die vergeblichen Hoffnungen, die ihn in Kaiser Joseph den Aufgang einer neuen Welt des Geistes und der Dichtkunst erblicken ließen. Endlich macht dem Herzen des Greisen nicht weniger die Theilnahme an der Erscheinung Ehre, daß ein Volk die Ketten aller Art zerbrach, tausendjähriges Unrecht mit Füßen trat, und zum ersten Male auf Vernunft und Recht sein politisches Leben gründen wollte. Er begrüßt diese neue

Labende, selbst nicht geträumte Sonne.
Gesegnet sey mir Du, daß mein Haupt bedeckt,
Mein graues Haar, die Kraft, die nach sechzigen.
Fortdauert; denn sie war's, so weit hin
Brachte sie mich, daß ich dieß erlebte!

Ja er redet sogar die Franzosen mit den Worten an:

Verzeiht, o Franken, (Namen der Brüder ist
Der edle Namen) daß ich den Deutschen einst
Zurufte, das zu fliehn, warum ich
Ihnen itzt flehe, euch nachzuahmen.

Ein um so schärferer Grimm aber befiel den Dichter, als dieser schöne Morgen der Freiheit sich in einen gräuelvollen blutigen, freiheitsmordenden Tag verwandelte. Diesen Schmerz jedoch vermochte Klopstock nicht dichterisch zu bilden, und sprach ihn um so prosaischer, haltungsloser und fassungsloser aus, als er seiner getäuschten Hoffnung nichts Höheres entgegen zu setzen wußte, da seinem Gemüthe keine reichere Vernunftforderung in der Wirklichkeit erschienen war.

In dieser Weise steht Klopstock groß im Sinne der Nation der Freiheit, Freundschaft, Liebe und protestantischen Festigkeit da, verehrungswürdig in seinem Adel der Seele und Poesie, in seinem Streben und Vollbringen, und wenn er auch nach manchen Seiten hin in der Beschränktheit seiner Zeit befangen blieb, und viele bloß kritische, grammatische und metrische, kalte Oden gedichtet hat, so ist doch seitdem, Schiller ausgenommen, keine in ernster, männlicher Gesinnung so unabhängige edle Gestalt wieder aufgetreten.

Dagegen haben Schiller und Göthe nicht bloß als solche Sänger ihrer Zeit, sondern als umfassendere Dichter gelebt, und besonders sind Göthes Lieder das vortrefflichste, tiefste und wirkungsvollste, was wir Deutsche aus neuerer Zeit besitzen, weil sie ganz ihm und seinem Volke angehören, und wie sie auf heimischen Boden erwachsen sind, dem Grundton unseres Geistes nun auch vollständig entsprechen.

## 16. Die griechische Tragödie.

Den allgemeinen Boden für die tragische Handlung bietet, wie im Epos, so auch in der Tragödie der Weltzustand dar, den ich früher bereits als den heroischen bezeichnet habe. Denn nur in den heroischen Tagen können die allgemeinen sittlichen Mächte, indem sie weder als Gesetze des Staats noch als moralische Gebote und Pflichten für sich fixirt sind, in ursprünglicher Frische als die Götter auftreten, welche sich entweder

nach langen Jahren Harrens und Abmühens. So haben Beide ihre Schuld an die Endlichkeit abgetragen, und der Nemesis ist im Untergange Troja's und dem Schicksal der griechischen Helden ihr Recht geworden. Aber die Nemesis ist nur die alte Gerechtigkeit, die nur überhaupt das allzu Hohe herabsetzt, um das abstrakte Gleichgewicht des Glücks durch Unglück wieder herzustellen, und ohne nähere sittliche Bestimmung nur das endliche Seyn berührt und trifft. Dieß ist die epische Gerechtigkeit im Felde des Geschehens, die allgemeine Versöhnung bloßer Ausgleichung. Die höhere tragische Aussöhnung hingegen bezieht sich auf das Hervorgehen der bestimmten sittlichen Substantialitäten aus ihrem Gegensatze zu ihrer wahrhaften Harmonie. Die Art und Weise nun aber, diesen Einklang herzustellen, kann sehr verschiedener Art seyn, und ich will deßhalb nur auf die Hauptmomente, um die es sich in dieser Rücksicht handelt, aufmerksam machen.

Erstlich ist besonders heraus zu heben, daß wenn die Einseitigkeit des Pathos den eigentlichen Grund der Kollisionen ausmacht, dieß hier nichts anderes heißt, als daß sie ins lebendige Handeln eingetreten und somit zum alleinigen Pathos eines bestimmten Individuums geworden ist. Soll nun die Einseitigkeit sich aufheben, so ist es also dieß Individuum, das, in sofern es nur als das eine Pathos gehandelt hat, abgestreift und aufgeopfert werden muß. Denn das Individuum ist nur dieß Eine Leben, gilt dieß nicht fest für sich als das Eine, so ist das Individuum zerbrochen.

Die vollständigste Art dieser Entwicklung ist dann möglich, wenn die streitenden Individuen, ihrem konkreten Daseyn nach, an sich selbst jedes als Totalität auftreten, so daß sie an sich selber in der Gewalt dessen stehen, wogegen sie ankämpfen, und daher das verletzen, was sie ihrer eigenen Existenz gemäß ehren sollten. So lebt z. B. Antigone in der Staatsgewalt Kreons, sie selbst ist Königstochter und Braut des Hämon, so daß sie

dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen sollte. Doch auch Kreon, der seinerseits Vater und Gatte ist, müßte die Heiligkeit des Bluts respektiren, und nicht das befehlen, was dieser Pietät zuwider läuft. So ist Beiden von ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselweise erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseyns gehört. Antigone erleidet den Tod, ehe sie sich des bräutlichen Reigens erfreut, aber auch Kreon wird an seinem Sohne und seiner Gattin gestraft, die sich den Tod geben, der eine um Antigone's, die andere um Hämon's Tod. Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt, — ich kenne so ziemlich Alles, und man soll und kann es kennen, — erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk.

Der tragische Ausgang nun aber bedarf zum Ablassen beider Einseitigkeiten und ihrer gleichen Ehre nicht jedesmal des Untergangs der betheiligten Individuen. So enden bekanntlich die Eumeniden des Aeschylos nicht mit dem Tode Orest's oder dem Verderben der Eumeniden, dieser Rächerinnen des Mutterbluts und der Pietät, dem Apoll gegenüber, welcher die Würde und Verehrung des Familienhauptes und Königs aufrecht erhalten will, und den Orest angestiftet hatte, Klytämnestra zu tödten, sondern dem Orest wird die Strafe erlassen und beiden Göttern die Ehre gegeben. Zugleich aber sehen wir an diesem entscheidenden Schlusse deutlich, was den Griechen ihre Götter galten, wenn sie sich dieselben in ihrer kämpfenden Besonderheit vor die Anschauung brachten. Vor dem wirklichen Athen erscheinen sie nur als Momente, welche die volle harmonische Sittlichkeit zusammen bindet. Die Stimmen des Areopag's sind gleich; es ist Athene, die Göttin, das lebendige Athen seiner Substanz nach vorgestellt, die den weißen Stein hinzufügt, den Orest frei giebt, aber den Eumeniden ebenso als dem Apoll Altäre und Verehrung verspricht.

Dieser objektiven Versöhnung gegenüber kann die Ausgleichung zweitens subjektiver Art seyn, indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit selber aufgiebt. In dem Ablassen von ihrem substantiellen Pathos aber würde sie charakterlos erscheinen, was der Gediegenheit der plastischen Figuren widerspricht. Das Individuum kann sich deßhalb nur gegen eine höhere Macht und deren Rath und Befehl aufgeben, so daß es für sich in seinem Pathos beharrt, durch einen Gott aber der starre Wille gebrochen wird. Der Knoten löst sich in diesem Falle nicht, sondern wird wie im Philoktet z. B., durch einen Deus ex machina zerhauen.

Schöner endlich als diese mehr äußerliche Weise des Ausgangs, ist die innerliche Aussöhnung, welche ihrer Subjektivität wegen bereits gegen das Moderne hinstreift. Das vollendetste antike Beispiel hierfür haben wir in dem ewig zu bewundernden Oedip auf Kolonos voraus. Er hat seinen Vater unwissend erschlagen, den Thron Thebens, das Bett der eigenen Mutter bestiegen; diese bewußtlosen Verbrechen machen ihn nicht unglücklich; aber der alte Räthsellöser zwingt das Wissen über sein eigenes dunkles Schicksal heraus, und erhält nun das furchtbare Bewußtseyn, daß er dieß in sich geworden. Mit dieser Auflösung des Räthsels an ihm selber hat er wie Adam, als er zum Bewußtseyn des Guten und Bösen kam, sein Glück verloren. Nun macht er, der Seher, sich blind, nun verbannt er sich vom Thron und scheidet von Theben, wie Adam und Eva aus dem Paradiese getrieben werden, und irrt ein hülfloser Greis umher. Doch den Schwerbelasteten, der in Kolonos, statt seines Sohnes Verlangen, daß er zurückkehren möge, zu erhören, ihm seine Erinnye zugesellt, der allen Zwiespalt in sich auslöscht, und sich selber reinigt, ruft ein Gott zu sich; sein blindes Auge wird verklärt und hell, seine Gebeine werden zum Heil, zum Horte der Stadt, die ihn gastfrei aufnahm. Diese Verklärung im Tode ist seine und unsere

erscheinendere Versöhnung in seiner Individualität und Persönlichkeit selber. Man hat einen christlichen Ton darin finden wollen, die Anschauung eines Sünders, den Gott zu Gnaden annimmt, und das Schicksal, das an seiner Endlichkeit sich ausließ, im Tode durch Seligkeit vergütet. Die christliche religiöse Versöhnung aber ist eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Thaten erhebt, indem sie das Herz selbst, denn dieß vermag der Geist, zum Grabe des Herzens macht, die Anklagen der irdischen Schuld mit ihrer eigenen irdischen Individualität bezahlt, und sich nun in der Gewißheit des ewigen rein geistigen Seligseyns in sich selbst gegen jene Anklagen festhält. Die Verklärung des Oedipus dagegen bleibt immer noch die antike Herstellung des Bewußtseyns aus dem Streite sittlicher Mächte und Verletzungen zur Einheit und Harmonie dieses *sittlichen* Gehaltes selber.

---

# VII. Zur Religionsphilosophie.

## 1. Begriff der Religion.

Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseyns auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewußt ist. Der Geist ist bewußt und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist: dieses ist *sein* Wesen, nicht das Wesen eines Andern. Die Religion ist in sofern sogleich für sich Idee und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee.

Die Idee ist das Wahre, die Realität des Begriffs, so, daß diese Realität identisch ist und mit dem Begriff, nur

durchaus durch ihn bestimmt ist. Nennt man den Begriff Geist, so ist die Realität des Begriffs das Bewußtseyn; der Geist als Begriff, der allgemeine Geist realisirt sich im Bewußtseyn, in einem Bewußtseyn, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welches nur der Geist sein kann.

So kommen hervor zunächst diese zwei, die Erhebung des Menschen zu Gott oder das Bewußtseyn, welches Gottes, des Geistes bewußt ist, und der Geist, der sich im Bewußtseyn realisirt. Diese zwei Seiten sind in Beziehung auf einander. Das erste in der Idee ist ihre Beziehung, das, worin sie identisch sind, nicht das Gemeinsame, die oberflächliche Allgemeinheit, daß wir Mehreres mit einander vergleichen, sondern die innere Einheit Beider. Dieses Erste ist die substantielle Einheit, das Allgemeine an und für sich, das rein Geistige ohne weitere Bestimmung. Das Zweite zu diesem ersten Allgemeinen ist erst, das eigentlich Verhältniß genannt wird, Auseinandertreten dieser Einheit: da haben wir subjektives Bewußtseyn, für welches ist, welches sich bezieht auf dieses an und für sich Allgemeine, was erst Erhebung des Menschen zu Gott genannt werden kann, weil Mensch und Gott in Beziehung sind als Unterschiedene. Da tritt erst ein, was eigentlich Religion heißt.

Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Mensch Gott in sich fühlt und weiß, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu seyn. Dieß ist der Kultus, der Kultus ist nicht bloß Verhältniß, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, daß der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Kultus, der innere Kultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica.

Der Begriff der Religion in dieser Weise spekulativ genommen ist der Begriff des Geistes, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Die Art und Weise, wie er sich für sich ist, sich gegenständlich ist, ist überhaupt die Vorstellung und so ist das Bewußtseyn Religion. Philosophie ist es, in sofern der Geist seiner nicht in der Weise der Vorstellung, sondern des Gedankens bewußt ist.

## 2. Eintheilung der Religionsphilosophie.

Das Erste ist der Begriff, wie immer, das Zweite hernach die Bestimmtheit des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen; diese hangen nothwendig mit dem Begriff selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichsam Ehrenhalber vornehin gestellt wird. Begriff von Recht, Natur sind allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden, mit denen man in Verlegenheit ist, auf die es auch nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, er zeigt da ungefähr den Boden an, auf dem man sich befindet mit diesen Materien, daß man nicht aus einem andern Boden Inhalt herbeiziehe; der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektricität gilt für die Sache, der Begriff für das Formelle.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff, aber er ist die Sache, Substanz, wie der Keim, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht präformirt, so, daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist Nichts, als die Entwicklung des Begriffs, dessen, was

an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

Das Zweite ist dann die Religion in ihrer Bestimmtheit, der bestimmte Begriff. Diese nehmen wir nicht von außen, sondern es ist der freie Begriff selbst, der sich zu seiner Bestimmtheit fortträgt. Es ist nicht, daß wir z. B. das Recht empirisch abhandeln: da bestimmt man erst das Recht überhaupt; die bestimmten Rechte (d. römische, deutsche) wären anders woher, aus der Erfahrung zu nehmen; hier hat sich die Bestimmtheit aus dem Begriff selbst zu ergeben.

Der bestimmte Begriff der Religion ist die endliche Religion, ein Einseitiges, so beschaffen gegen anderes, Besonderes gegen anderes Besonderes; die Religion in ihrer Endlichkeit.

Das Dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus dieser seiner Endlichkeit, Beschränktheit wieder herstellt, und dieser wieder hergestellte Begriff ist der unendliche, wahrhafte Begriff, die absolute Idee, die wahrhafte Religion.

Die erste Religion im Begriff ist noch nicht die wahrhafte Religion. Wahrhaft ist der Begriff wohl in sich selbst, aber zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sich auch realisirt, wie zur Seele, daß sie sich verleiblicht habe. Diese Realisirung ist zunächst Bestimmung des Begriffs; die absolute Realisirung ist, daß diese Bestimmung adäquat ist dem Begriff: dieser adäquate Begriff ist die Idee, der wahrhafte Begriff. Das sind abstrakter Weise diese drei Theile im Allgemeinen.

Diese Eintheilung kann auch so bestimmt werden. Wir haben den Begriff der Religion zu betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich unterscheidender Begriff, welche die Seite des Urtheils, der Beschränktheit, Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr

des **Begriffes** aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form. Dieß ist der Rhythmus, das reine ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben, das ist seine Manifestation, Verhältniß der Gegenständlichkeit, Endliches zu seyn. Das Dritte ist, daß er sich Gegenstand ist, in dem Gegenstand versöhnt, bei sich selbst ist, zu seiner Freiheit gekommen, denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn.

Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir, so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig, die Nothwendigkeit des Fortgangs hat sich aber erst in der Entwicklung selbst darzustellen, zu expliciren, beweisen; die Eintheilung deren unterschiedene Theile und Inhalt wir nur bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

## 3. Der Kultus.

Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammen zu schließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewußtseyn auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben — da ist Gefühl darin, da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dieß ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjektive Selbstbewußtseyn, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist, das schon

von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtseyn ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseyns, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Er weiß so von seinem Wesen und daß dieß sein Wesen ist, davon gibt es dem Gegenstand Zeugniß, welches Zeugniß so das Erzeugniß des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtseyn einen Gegenstand, als Wesen ist er absoluter Gegenstand, und dieß ist kein anderer für das Selbstbewußtseyn, insofern es frei ist, als das Zeugniß des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtseyn gewußt in seiner Freiheit, insofern also dieß Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so daß Letzteres nur als Schein ist. — Es ist dieß das Spekulativste, welches in dieser Rücksicht zur Sprache kommen muß, ein Punkt, der nur spekulativ aufgefaßt werden kann.

Näher ist nun der Kultus die Thätigkeit des Hervorbringens, der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens, sagen wir, ist der Kultus praktisch und dieses ist zunächst einzeln. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich; dieses ist kindisch gesagt, das Gegentheil ist richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert und zum objektiven Daseyn wird.

Der Kultus ist auch ein Handeln und somit ist Zweck

darin und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseyns. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität und nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll, ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt, der Mensch das passive Material wäre, ohne dabei zu seyn. Es soll der Zweck, das Göttliche werden durch mich in mir und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält, dieß die Realisation, das Praktische. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Daseyn Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sey. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen, und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kants und Fichtes entgegen, da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch beim Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir

eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wissens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute an und für sich selbst, Gott ist und es handelt sich nur um mich, daß ich mich meiner Subjektivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme, und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit. In dem Kultus ist so ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine Subjektivität zu entlassen. Dieß Moment der Entsagung kommt in der positiven Religion konkret in der Gestalt von Opfern vor, hier betrifft zwar diese Negation mehr das Aeußere, hat aber Beziehung wesentlich auf das Innere, das Opfer ist natürlicher Wille, des Fleisches Wille, wie dieß bei der Buße, Reinigung u. s. w. noch mehr hervortritt.

Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit als absoluter unendlicher Geist. In sofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen, aber in sofern sie bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingredienz als die Seele und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche Einheit.

So nun ist auch im Kultus der Mensch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist, eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit, eine solche natürliche Einheit und sein Glauben, sein Kultus hat deßhalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist, oder ein Versöhntseyn von Hause aus, mit seinem Gegen-

stand. Dieß ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist, so ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei, hat seine absolute Subjektivität noch nicht abgestreift. Es ist dieß dann der heidnische Kultus, der keiner Versöhnung bedarf, da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt, er lebt in dieser substantiellen Einheit, Kultus und Leben ist nicht unterschieden; eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So bei den Heiden das Bewußtseyn ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist, der Gott des Volks, der Stadt, dieß Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich sind.

Oder andererseits ist der Kultus hier ein besonderer Zustand, ein ausdrücklicher Genuß gegen das gewöhnliche Leben, und das Opfer bleibt nur ein formelles, nicht das Herz ist zu durchbohren, sondern die Natürlichkeit des Menschen ist, wie sie seyn soll, enthält die Einheit und seinen absoluten Gegenstand. Das Opfer ist so nur das eines äußerlichen Besitzes und Kultus ist dann nur Veranstaltung der Feste, das Bewußtseyn seiner Einheit zu genießen. Hier tritt denn die Kunst in den Kultus ein, sofern die Einheit des Natürlichen und Geistigen schon höher gestellt ist; indem das Geistige das Uebergewicht in ihr hat, so daß die natürliche Seite als unterworfen, idealisirt durch die geistige Einheit vorgestellt wird, findet das Selbstbewußtseyn die Forderung nicht angemessen, daß das Natürliche nicht sey der Ausdruck des Geistigen, sondern nur gilt als unmittelbarer Gegenstand, wie er sich im äußerlichen Daseyn findet. Die Vorstellung der Einheit findet sich so nicht mehr in dem natürlichen Daseyn, der Sonne, dem Mond, dem Stern, im Berg und Strom wieder, sondern kann nur, sofern sie den Geist durchgegangen und aus seiner Arbeit herausgerungen ist, zu Stande kommen. Diese Arbeit des Menschen ist die Kunst, wodurch der Gott vorgestellt wird, sie ist zugleich das tiefere

Opfer, diese Anstrengung der Partikularität, die als Negation des eigenen besonderen Selbstbewußtseyns, das durch die Idee in sich erzeugte festhält und äußerlich zur Anschauung hervorbringt.

Der Kultus geht im Ganzen aus von dieser Einheit des Selbstbewußtseyns und des Gegenstandes. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntseyn oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseyns. Diese Abweichungen liegen theils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, oder kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es denn einer ernsthaften Negation, um sie wiederherzustellen.

Da ist Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist die Voraussetzung der an und für sich seyenden Versöhnung. Diese Trennung ist zweierlei Art, entweder eine Trennung im Natürlichen oder eine Trennung im Geistigen. Jene erste ist das größte Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen, wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseyns u. s. f. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höhern Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht.

Eine weitere Bestimmung ist, daß der Wille im moralischen Zusammenhange damit steht, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe. Das Volk hat es durch seine Schuld verdient. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen. Es ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an, diese wird vollbracht durch gewisse Handlungen, durch Opfer und Ceremonien, durch Reue, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sey. Es liegt darin, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höhern Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, in wiefern sich der göttliche Wille in den Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sey? Es ist darauf zu bemerken, daß die Naturmacht Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl des Menschen betreffen, und von denen dasselbe abhängig ist. Dieß erkennen wir auch als wahr an; aber das Gute ist das Abstrakte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie dabei ganz partikulare Zwecke für sich, so daß hier das Recht der Endlichkeit und Zufälligkeit eintritt. Die Frömmigkeit steigt vom Einzeln auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit, das Allgemeine über das Besondere anerkannt; das Weitere aber ist die Anwendung des Allgemeinen aufs Besondere; hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Dieses Verhältniß kommt hier zur Sprache. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sey; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt: wenn nun auch dieß Allgemeine zugegeben wird, so enthält dagegen die Anwendung aufs Partikulare den Widerspruch. — Eine andere Trennung ist im Geistigen, die aber doch auch in die vorhergehende hineinspielt. Die reine

Trennung für sich ist die des Willens, des Subjekts vom göttlichen Willen, oder die Trennung des Guten und des Bösen: der Boden dieses Kultus ist ganz der geistige Boden, das Böse als solches ist im Willen und das Gute ebenso; hier erhält der Kultus eine andere Bedeutung und zwar die, daß der Mensch schlechthin mit Gott entzweit, ihm entfremdet ist, und dieß ist das Unglück des Geistes; dieß ist aufzuheben durch den Geist im Geiste, der Mensch muß zur Gewißheit gelangen, er sey in Gnaden wieder aufgenommen, er sey Gott wohlgefällig, zur Einigkeit mit Gott gelangt. Hier geht der Kultus also auf geistigem Boden vor. Nur dadurch wird die Einigkeit wieder hergestellt, daß der Mensch den bösen Willen abthut, das Böse verwirft und bereut. Einerseits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat, (welche Sünden, dieß ist zufällig) andererseits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, streng auseinander gehalten, das Endliche durchaus als böse. Diese Trennung, die ursprünglich im Menschen liege, soll aufgehoben werden. Allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er seyn soll, denn er soll frei seyn, und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er sein soll, erst durch die Freiheit ist er dieß, dieß wird hier vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber böse ist er nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, weil nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Kultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig seyn in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sey, solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will, und dieß ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sitt-

licher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung: diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Ueberwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseyns gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Kultus ist das Aufheben des Gegensatzes von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, dieß ist aufzuheben; daß Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, dieß ist zu negiren: dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sey; im Kultus bringt der Mensch sich die Vergewisserung hervor; durch Gott ist die Versöhnung vollbracht, der Mensch soll sie sich zu eigen machen.

## 4. Kirche und Staat.

Der Staat ist die wahrhafte Weise der geistigen Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit, in ihm lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit. Die Religion ist göttliche Weisheit, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott, dieß ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staats ein und dasselbe; sie sind an und für sich identisch. Im patriarchalischen Verhältniß, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden; im weiteren Verlauf wird es streng von einander getrennt, dann aber wieder in seiner Wahrheit identisch gesetzt. Die an und für sich seyende Einheit erhellet schon aus dem Gesagten, die Religion ist Wissen der Wahrheit, und die Wahrheit näher bestimmt ist der freie Geist, in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen Willen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nun die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit; es kommt

hier ganz darauf an, welches Bewußtseyn ein Volk von seinem Geiste hat; im Staat wird der Freiheitsbegriff realisirt, und zu dieser Realisirung gehört wesentlich das Bewußtseyn, der an sich seyenden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei ist, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion. — Es ist Ein Begriff in Religion und Staat, dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat; er wird von dem Menschen realisirt.

Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze. — Dieser Zusammenhang ist auch in der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen und dieß spricht sich so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen, dadurch sind diese autorisirt und zwar durch die höchste Autorität, die ihnen gegeben werden kann. Die Gesetze sind die Entwicklung des Freiheitsbegriffs, und dieser, so sich reflektirend auf das Daseyn, hat seine Grundlage in der Religion. Es ist damit dieß ausgesprochen, daß die Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts etwas Ewiges, Unwandelbares für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehen so lange, als die Religion selbst. Diesen Zusammenhang finden wir überall. Es kann dieß auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieß ist einerseits sehr richtig, aber es kann auch vorgestellt werden, Gott habe den Menschen andere Pflichten und Gesetze auferlegt, als die, welche im Staate gelten. Doch zunächst ist jene Einigkeit vorhanden. Den Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten — dieß gehört vielmehr der Philosophie der Weltgeschichte an, wo der Geist in seiner Wirklichkeit erkannt wird; hier ist er nur in einer

bestimmten Form zu betrachten, nämlich: wie es zum Gegensatz zwischen beiden kommt.

Der nächste formelle Satz ist jener schon angegebene, daß man Gott gehorcht, indem man der Obrigkeit Folge leistet, denn diese bethätigt die Gesetze; dieser Satz kann zunächst ganz formell und abstrakt genommen werden, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze explicirt sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind, so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen seyn, wie sie wollen. Das Regieren und Gesetze geben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältniß ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es statthaben, denn da ist die Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates sind vernünftige und ein Göttliches wegen dieser vorausgesetzten, ursprünglichen Harmonie, die Religion hat nicht ihre eigenen Principien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dieß besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart) indem eine passive Obedienz gefordert wurde, der Regent sey nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist aber die Voraussetzung, daß nun der Regent auch bestimmt angebe, was dem Staate wesentlich und nothwendig sey; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, da er eine unmittelbare Offenbarung von Gott vorgiebt. Durch dieselbe Behauptung einer göttlichen Offenbarung ist aber gerade der Widerspruch eingetreten. Der Unterschied der Priester und der Laien nämlich ist bei den Protestanten nicht vorhanden, die Priester sind nicht privilegirt die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger giebt es dergleichen bei den sogenannten Laien. Es ist also in England eine protestantische Sekte auf-

gestanden, welche behauptete, ihr sey durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. Wenn also wohl im Allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es dabei eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dieß ist nichts Partikulares, sondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige sey, dieß zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist hier ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben (ob sie dem Regenten abgetrotzt worden sind, oder nicht), die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich nothwendig. Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, welches die Gesetze sind: Principien als solche sind nur abstrakte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwickelung haben, in ihrer Abstraktion festgehalten, sind sie das ganz Unwahre.

Nach der andern Seite können auch Staat und Religion entzweit seyn: die Religion hat ihren eigenthümlichen Boden, der Boden des Weltlichen kann dagegen auch ein eigener seyn; Sittlichkeit und Recht ist das Substantielle in der weltlichen Wirklichkeit; es kann seyn, daß ein Unterschied in Ansehung des Inhalts eintritt. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigenthümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subjekt, macht ihre Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität, und damit in Beziehung auf seine Thätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden seyn von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe,

die des Staates auf Recht und Sittlichkeit, auf der einen Seite sey die Bestimmung für die Ewigkeit, auf der andern für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Wohl aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden gegen das Substantielle der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher seyn soll, entgegengesetzt.

Die erste Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die Ehe, die Liebe, die eine natürliche Seite hat, die aber auch eine sittliche Pflicht ist, dieser Pflicht wird die Entsagung, die Ehelosigkeit als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Zweitens. Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnothwendigkeit herumzuschlagen, es ist ein sittliches Gesetz, sich durch seine Thätigkeit und Verstand selbstständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicher Weise von vielen Seiten abhängig, er wird genöthigt durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben, und sich so frei in dieser Nothwendigkeit zu machen, das ist die Rechtschaffenheit des Menschen; eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig seyn, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Thätigkeit, ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht damit abgeben, die Noth ist hier aber vernünftiger, als solche religiösen Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einerseits als etwas Unheiliges vorgestellt, andererseits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die Armen und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Recht=

schaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit ist die, welche im Staate vorhanden ist, sie beruht darauf, daß der vernünftige, allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subjekt seine Freiheit, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen seyn darf, sondern er soll sich einer strengen Obedienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos seyn auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht thun auf sich.

Auf diese Weise kann es geschehen, daß die Religion dem Subjekte eigenthümliche Vorschriften macht, die der Vernünftigkeit der Wirklichkeit entgegengesetzt sind. Die Weltweisheit erkennt dagegen das Wahrhafte in der Wirklichkeit und macht es geltend. — Jene religiösen Principien sind in Kampf gerathen mit der Freiheit, der jene Entsagungen haben auferlegt werden sollen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat so einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen aufthut.

## 5. Die römische Religion.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch eine ganz andere Stellung hier, und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was schon aus der äußerlichen, oberflächlichen Betrachtung sich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volkes abhängt von

seiner Religion, dieß die Basis, Substanz vom Geiste, von dem, was Politik ist, die Grundlage sey, aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich von einander unterschieden.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, prosaische nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten seyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstrakten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier die Ernsthaftigkeit der Römer zu betrachten; wo ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisirt werden soll, da tritt dieser Verstand, damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zweck festhält gegen mannichfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umständen.

Bei den Göttern in den vorhergehenden Religionen der jüdischen und griechischen, der abstrakten Nothwendigkeit und den besonderen schönen göttlichen Individuen ist Freiheit der Grundcharakter, der diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen gebunden, sie sind wesentliche Mächte, und sind zugleich die Ironie über das, was sie thun wollen, an dem einzelnen Empirischen ist ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechischen Religion, der Grundzug in Ansehung der Gesinnung derselben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck ist, ein Verehrtes, Heiliges, aber es ist diese Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbar darin, daß die griechischen Götter viele sind. Jeder griechische Gott hat eine mehr oder weniger substantielle Eigenschaft, sittliche Wesentlichkeit, aber eben, weil es viele Besonderheiten sind, so steht das Bewußtseyn, der Geist, zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus, er verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist, auch als Zweck betrachtet werden kann, er ist selbst dieß Ironisiren.

Dagegen, wo ein Princip, ein oberstes Princip, ein oberster

Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht stattfinden. Dann ist der griechische Gott eine konkrete Individualität, an ihm selbst hat jedes dieser vielen besonderen Individuen selbst wieder viele unterschiedene Bestimmungen, es ist eine reiche Individualität, die deßwegen nothwendig den Widerspruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist.

Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichthum von äußerlichen Bestimmungen haben, ist diese Gleichgültigkeit vorhanden gegen diese Besonderheiten und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken, in diesen Göttergeschichten, gehört hierher.

Dionysius von Halikarnaß vergleicht die griechische und römische Religion, er preist die religiösen Einrichtungen Roms und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole u. s. w. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln u. s. w. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität sind noch keine solche feste Zwecke, solche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind konkret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann sie auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt, was sie ist. Die Geschichten, welche als unwürdig erscheinen, spielen an auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, der Erschaffung der Welt u. s. w.

sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstrakten Ansichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt und in dieser Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretische Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, und dergleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt, dieß ist die Herrschaft der Welt, es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Der Charakter der römischen Gesinnung ist diese Ernsthaftigkeit des Verstandes, die einen bestimmten Zweck hat; dieser Zweck ist der Zweck der Herrschaft und der Gott ist die Macht, diesen Zweck zu realisiren.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als Fortuna publica, diese Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit ist; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römischen Zweck selbst enthaltende, ist Roma, ist das Herrschen, ein heiliges göttliches Wesen und diese herrschende Roma in der Form eines herrschenden Gottes ist der Jupiter Capitolinus, ein besonderer Jupiter, denn es giebt wohl an 300 Joves. Dieser Jupiter Capitolinus, der den Sinn des Herrschers und seinen Zweck in der Welt hat, und das römische Volk ist es, für das er diesen Zweck vollbringt.

Dieser Gott ist nicht der wahrhaft geistig Eine, eben deßhalb fällt auch das Besondere außerhalb dieser Einheit des Herrschers. Die Macht ist nur abstrakt, nur Macht, es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich, eben deßwegen erscheint auch das Besondere als ein außer dem Einen, dem Herrscher, Fallendes.

Dieses Besondere sind Erscheinungen von Göttern, die auch griechische Götter in der That etwa sind, oder von einer

Nation nur gleichgestellt werden mit Göttern der anderen. So finden die Griechen ihre Götter in Persien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verschiedenes war von der eigenthümlichen Anschauung und Bestimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen sind sie oder viele davon dieselben. Diese Götter, die aber nicht diese schöne, freie Individualität sind, erscheinen gleichsam grau, man weiß nicht, wo sie herkommen, oder man weiß, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten eingeführt wurden. Die römischen Götter haben keinen rechten Sinn, wie sie von Virgil, Horaz aufgenommen worden, ist es nur leblose Nachahmung griechischer Götter.

Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtseyn, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen wie in den Göttern, und in den Göttern wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einem schönen freien Geiste, einer schönen freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deßhalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neuern mehr angesprochen, als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendig freien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die erscheinen als gemeinschaftlich mit den griechischen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers, aber in diesem ist das Individuum noch nicht erschöpft, es hat auch seine besonderen Zwecke. Diese partikularen Zwecke fallen außer diesem abstrakten Zweck.

Aber die besonderen Zwecke waren vollkommen prosaische partikulare Zwecke, es ist die gemeine Partikularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedurfnisses oder Zusammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott

ist nicht diese konkrete Individualität, Jupiter ist das Herrschen, die besonderen Götter sind leb- und geistlos.

In dieser Glückseligkeitsreligion ist es die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihren praktischen Göttern als die Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjektiven Interesses sucht. Die Selbstsucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit, aber weil sie schlechthin endlich ist, so ist ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der sein Selbstbewußtseyn in Brahma versenkt, der Grieche, der in der Nothwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgiebt, und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit sich vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion, ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott; nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit abgeworfen. Aber die Selbstsucht, die Noth, das Bedürfniß, das subjektive Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subjekt, indem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat in sofern nur die Bedeutung eines Mittels in Verwirklichung seiner Zwecke. Dieß ist das Schleichen, Heucheln in seiner Demuth; denn seine Zwecke sind und sollen seyn der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dieß Bewußtseyn verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objektivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheiten dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke festhält, ein durch ihn einseitig Gesetztes nur ihn Interessirendes, und solche Abstrakta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflöst.

zur Anschauung gebracht, sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, sind es besonders die Darstellungen der Feste und Schauspiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menschen vor Augen gebracht wird. Hier haben deßhalb die Schauspiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Wie die Römer griechische Götter aufgenommen haben, so haben sie auch griechische Spiele und Schauspiele angenommen. Eigenthümlich ist eines, die Schauspiele, die in nichts anderem bestanden, als in Schlachtung von Thieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Blutes, Kämpfen auf Leben und Tod. Sie sind gleichsam die höchste Spitze dessen, was dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann, es ist kein Interesse an Sittlichkeit darin, nicht tragische Konversion, die zu ihrem Inhalt Unglück, sittlichen Gehalt hat, sondern die ganz trockene Konversion des Todes. Diese Spiele sind bei den Römern so in's Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menschen, 4—500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menschen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und sich auch gegenseitig ermordeten. Was ihnen hier vor Augen gebracht wird, ist wesentlich die Geschichte des kalten Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür ist, Mord ohne Inhalt, der nur sich selbst zum Inhalt hat. Es ist dieß und die Anschauung des Schicksals das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umstände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese theilt er mit Sklaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Daran kann geknüpft werden eine weitere Bestimmung, die den Inhalt des Gesagten zusammennimmt, ohngeachtet es nicht der Religion angehört, aber in die Religion [hineingezogen

werden kann. Indem so das kalte, vernunftlose Schicksal das herrschende ist, die bloße Herrschaft, so erscheint über den Individuen in der Vollendung des römischen Reichs, über Allen die gemeinsame gegenwärtige Macht, eine Macht der Willkür — und diese ist der Kaiser —, die ohne alle Sittlichkeit verfahren, toben, sich auslassen kann.

Es ist unter den besten Kaisern der Welt nicht besser gegangen, als unter den schlechtesten; unter Domitian ging es den Völkern besser, als unter den edelsten Kaisern. Es ist ganz konsequent, daß der Kaiser, diese Macht, göttlich verehrt worden, nämlich es ist allerdings diese grundlose Macht über die Individuen und deren Zustände. — Dieß ist die eine Seite — das Untergehen des Individuums im Allgemeinen, dieser einen Seite steht gegenüber das andere Extrem.

Nämlich es ist zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht ist einerseits blind, der Geist ist noch nicht versöhnt, in Harmonie gebracht, darum stehen beide einseitig gegen einander über: diese Macht ist ein Zweck, und dieser Zweck, der menschliche, endliche, ist die Herrschaft der Welt, und die Realisation dieses Zwecks ist Herrschaft der Menschen, der Römer.

Dieser allgemeine Zweck hat im reellen Seyn seinen Grund, Sitz im Selbstbewußtseyn; damit ist gesetzt diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, da der Zweck in das Selbstbewußtseyn fällt. Auf der einen Seite ist diese Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, andererseits diese Sprödigkeit, diese Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenso des Individuums ist, aber eine ganz abstrakte Innerlichkeit.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abstrakte Person solches Ansehn gewinnt. Die abstrakte Person ist die rechtliche: ein wichtiger Zug ist dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbestimmung. Dieses Recht beschränkt sich auf das juristische Recht, Recht des Eigenthums.

der schönsten Gestaltungen, die je von der Phantasie aufgefaßt worden sind, betrachtet. Der Kreis dieser schönen Wesen hat sich uns zugleich gezeigt als freies sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist, das griechische Leben ist in viele, kleine Staaten zersplittert, das sittliche Leben ist beschränkt auf diese Sterne, die selbst nur beschränkte Lichtpunkte sind. Die freie Geistigkeit kann allein dadurch erreicht werden, daß diese Beschränktheit aufgehoben wird, und das Fatum, welches über der griechischen Götterwelt in der Ferne schwebt, an dem griechischen Staatsleben sich geltend macht, so daß diese freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geist muß sich erfassen als der reine Geist an und für sich; es soll nicht mehr blos der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses oder jenes Staates gelten, sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden, und Gott ist der Gott aller Menschen, der umfassende, allgemeine Geist. — Dieses Fatum nun ist die Zucht über die besonderen Freiheiten, es wird dadurch realisirt, daß einer der Volksgeister sich zur allgemeinen Macht erhebt, zum Fatum über die andern, und diese beschränkten Volksgeister unterdrückt, so daß sie zum Bewußtseyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von einer höhern Macht vernichtet wird. Dieses Fatum ist die römische Welt und die römische Religion gewesen. In dieser Religion wurde der Gott auch als das Zweckmäßige gewußt; aber der Zweck ist hier kein anderer, als der römische Staat allein, so daß dieses die abstrakte Macht über die anderen Volksgeister ist; im römischen Pantheon werden die Götter aller Völker versammelt, und vernichten einander gegenseitig dadurch, daß sie vereinigt werden sollen. Der römische Geist vollbringt dieses Unglück der Vernichtung des schönen Lebens und Bewußtseyns. Das Fatum als jener Geist ist es gewesen, das jenes Glück und jene Heiterkeit der vorhergehenden Religion vernichtet hat; diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervor-

gebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion, der Wahrheit seyn sollte. Die Beschränktheit und Endlichkeit ist dadurch auch in der Religion des schönen Geistes negirt worden. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und das Verzichtthun darauf, in dieser Welt Befriedigung zu finden — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion — eine Bereitung, die von der Seite des Menschen vollbracht werden mußte. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn", heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiste diese Verzweiflung überhand genommen, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden.

## 6. Die absolute Religion.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes: das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand, und ist sich seiner in diesem bewußt: dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn: es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit. Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt, und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten in dem Begriff, der der Prozeß Gottes ist, ist es

selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur in sofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist, er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat dem Menschen kund gethan, was er ist, und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist, dies Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden: es ist das Richtige. Wir haben gesehen, wie diese Richtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjektiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Dieß ist der Begriff, er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee, die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion, Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes, dieß sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als eine einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die sein kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer,

dieß ewige sich Offenbaren, dieser Aktus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung.

Die Religion, die offenbar, Geist für den Geist, ist als solche die Religion des Geistes, nicht verschlossen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes ist. Gott setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dieß, sich selbst zu erscheinen. Was offenbart Gott eben, als daß er dieß Offenbaren seiner ist? Was er offenbart, ist die unendliche Form. Die absolute Subjektivität ist das Bestimmen, dieß ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt, was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dieß sein Seyn, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu seyn. Was geoffenbart wird, ist dieß, daß er für ein Anderes ist. Das ist die Bestimmung des Offenbarens.

Diese Religion, die sich selbst offenbar ist, ist nicht nur die offenbare, sondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter versteht man einerseits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und andererseits darin, daß sie geoffenbart ist, positive Religion sey, in dem Sinne, daß sie dem Menschen von Außen gekommen, gegeben sey.

Um dieser Eigenthümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant zu sehen, was das Positive ist.

Die absolute Religion ist allerdings eine positive in dem Sinne, daß Alles, was für das Bewußtseyn ist, demselben ein Gegenständliches ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives, zunächst giebt es nichts als Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben.

Alles Geistige überhaupt kommt auch so an uns, Endlichgeistiges, Geschichtlichgeistiges, diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist ebenso positiv.

Ein höheres, reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze der Freiheit. Aber das ist seiner Natur nach nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reines Geistes selbst, aber es hat auch die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es so gilt.

Die Gesetze, die bürgerlichen, die Gesetze des Staats sind ebenso ein Positives, sie kommen an uns, sind für uns, gelten, sie sind, nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorübergehen können, sondern daß sie in dieser ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, subjektiv ein Wesentliches, subjektiv Bindendes seyn sollen.

Wenn wir das Gesetz fassen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft wird, so ist es nicht ein Wesentliches für uns, gilt es uns nicht darum, weil es positiv ist, weil es so ist, sondern es gilt auch innerlich, unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es auch innerlich, vernünftig ist.

Nothwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkömmt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so seyn kann, oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden. Aber es ist zu unterscheiden: das Positive als solches, abstrakt Positives und das Gesetz, das vernünftige Gesetz. Das Gesetz der Freiheit soll nicht gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist; so ist es nichts Positives, nichts Geltendes, wenn es so gewußt wird. Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehrern, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses seyn.

Das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion ist, daß dieß Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen,

als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder und die Beglaubigung, daß das Individuum diese Lehren gegeben.

Wunder sind sinnliche Veränderungen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es eine sinnliche Veränderung ist. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder, ist zu bemerken, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.

Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene als solches sich halten, und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann.

In den Geschichten der Religion ist dieß selbst ausgesprochen: Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach, damit ist selbst gesagt, daß kein großer Werth darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dieß ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre,

die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach seyn: es kann unbestimmt, allgemeines seyn, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tiefern Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unser Geist Zeugniß. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Innern, der Sympathie. Es kann aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden; diese Einsicht, in sofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seyen Gründe, Unterscheidungen u. s. w., es ist Thätigkeit, mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter, oder wenig ausgebildet erscheinen, es kann ein solches seyn, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu seyn, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann. Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung, kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen, in Bezug auf das Sittliche. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden. Das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey, auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt, und in und durch diese Entwicklung die Noth-

wendigkeit derselben einsieht. — Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise ein Bewußtseyn haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn. — Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Nach dem verschiedenen Stande der Entwicklung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auktorität geglaubt werde.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjektiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugniß giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise seyn, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen die Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere ist aber, daß er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugniß stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugniß des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt.

Da tritt etwa dieser Gegensatz ein, daß gesagt wird: man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einerseits ein ganz richtiger Grundsatz. Es giebt Menschen, die sehr religiös sind, nichts thun, als die Bibel lesen, und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind

sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie. So wie dieß nur nicht mehr bloß ist Lesen und Wiederholen der Sprüche, so wie das sogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegesiren, was es zu bedeuten habe, so tritt der Mensch ins Raisonniren, Reflektiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte.

Es hilft nichts, zu sagen: diese Gedanken seyen auf die Bibel begründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logische Form, oder es werden bei diesem Inhalt gewisse Voraussetzungen gemacht, und mit diesen an die Erklärung gegangen, sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweise jeder Zeit; das erste Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Viele Theologen, indem sie sich exegetisch verhalten, und wie sie meinen, recht rein aufnehmend, wissen dieß nicht, daß sie dabei thätig sind, reflektiren. Ist dieß Denken so ein zufälliges, so überläßt es sich den Kategorien der Endlichkeit, und ist damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der in solchen Kategorien sich fortbewegt.

Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich und durch dieß endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christenthums größtentheils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Aeußer-

lichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thätigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Thätigkeit, mit Bewußtseyn des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, in sofern wir wissenschaftlich verfahren.

Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Der Geist ist seine Voraussetzung; wir fangen mit dem Geist an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adäquat seyn; dieß Objekt und Subjekt seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstrakt, das Verhalten zu einem Gegenständlichem als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyns herausgehoben, dieß erscheint in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiede gegen einander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz

auszusprechen ohne Einseitigkeit. Eine bestimmte Form liegt darin, daß gesagt ist, daß in einer Religion die Vorstellung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gesetzt ist, Gott ist Mensch geworden, dieß ist so eine Offenbarung. Diese Einheit ist so nur zunächst das Ansich, aber als dieß ewig Hervorgebrachtwerden, und dieß Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich, die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjektivität ist sie das, was hervorbringt.

## A. Das Reich des Vaters.

Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur nur noch die abstrakte Idee.

Gott ist Schöpfer der Welt, es gehört zu seinem Seyn, Wesen, Schöpfer zu seyn; insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Aktus, der einmal vorgenommen worden wäre: was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstrakten Element des Denkens, nicht des Begreifens. Es ist dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist.

Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist kein Unterschied, der sich schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dieß Denken kann auch eine innere Anschauung genannt werden, als diese einfache Thätig-

keit des Denkens, so daß zwischen dem Subjekt und Objekt nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dieß Denken hat keine Beschränkung, ist die allgemeine Thätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Es kommt aber auch zweitens zur absoluten Diremtion. Wie findet diese Unterscheidung statt? Das Denken ist als Aktus unbestimmt. Der nächste Unterschied ist, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterschieden sind. Die eine Seite, das subjektive Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es ausgeht vom unmittelbaren Seyn, sich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den ersten Beweisen vom Daseyn Gottes ist. In sofern es bei dem allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt, sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, da denkt es Gott, alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Seite, das auch Bewegung ist, vom Denken, vom Begriff ausgeht, und so dieß ist, sich in sich selbst zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend, und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstrakte Inhalt des Denkens, welches abstraktes Denken, das Resultat ist, das sich erhoben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das erste einfachere Denken ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst in sofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstraktes Denken, das Konkrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zu-

sammengeht, dieß Konkrete ist der Gegenstand fürs Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstrakte Denken und darum das Endliche, denn das Abstrakte ist endlich, das Konkrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand. Drittens Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt, als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die Wahrheit und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat. Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig Dreieinige.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus genannt, es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden. Das Mysterium des Dogmas von dem, was Gott ist, wird den Menschen mitgetheilt, sie glauben daran, und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihrer Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist, der Mensch ist selbst Geist, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn, weil er sie nicht in dieser aufnehmen kann. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Form der Thätigkeit, die reine Thätigkeit aufgefaßt; die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus) sie muß in ihre Momente gesetzt seyn; zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott das ewig an und für sich Seyende,

sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß vom Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt); er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterschieds), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sich's, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in seinen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht in der ganzen Philosophie.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist sich zu unterscheiden, bestimmen, und die erste Unterscheidung ist, daß er ist, als diese allgemeine Idee selbst. Dieß All-

gemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dieß Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so, daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß in sofern diese Unterschiede sich aufheben, als dieses Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen und so das Eine in dem Andern bei sich selbst ist.

Diese spekulative Idee ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstande: sie ist daher ein Geheimniß für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für beide ist sie ein μυστήριον, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander, im Raum sind sie neben, in der Zeit nacheinander: Raum und Zeit ist die Aeußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, so Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist.

Für sie ist so das, was in der Idee ist: ein Geheimniß; denn da ist eine ganz andere Weise, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee ist dieß Unterscheiden, das eben so kein Unterschied ist, das nicht beharrt bei diesem Unterschied, Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Andrem nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst,

nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut sich in seinem Anderen an.

In der Idee sind die Unterschiede gesetzt nicht sich ausschließend, sondern so, daß sie nur sind in diesem sich Zusammenschließen des Einen mit dem Andern. Das ist das wahrhaft Uebersinnliche, nicht das gewöhnliche Uebersinnliche, daß droben seyn soll: denn das ist ebenso ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum ist das ein Mysterium für die Sinne. Ebenso ist diese Idee über dem Verstand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verstand ist dieß Festhalten, Pereniren bei den Denkbestimmungen als schlechthin außereinander, verschieden, selbstständig gegen einander bleibender, feststehender. Aber ebenso wahr ist es auch für den Begriff, daß diese Unterschiede sich aufheben. Weil sie Unterschiede sind, bleiben sie endlich, und der Verstand hat beim Endlichen und beim Unendlichen selbst auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche. Das Wahre ist, daß das Endliche und Unendliche, das dem Endlichen gegenübersteht, keine Wahrheit habe, sondern selbst nur vorübergehend sind.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß es in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in spekulativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seyen, wie: Erzeugen, Sohn u. s. w., wenn sich der Verstand daran macht und seine Kategorien hineinbringt, so werden sie sogleich verkehrt und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich. Aber Gott, der Geist ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt. Er hat nicht erst auf diesen Verstand gewartet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dieß, sie wegzubringen.

Aber ebenso dieß, diese Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Diremtion.

Man kann mit der Vernunft alle Verstandesverhältnisse gebrauchen, aber sie vernichtet sie auch, so auch hier; aber das ist hart für den Verstand, denn er meint damit, daß man sie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht sie, wenn man sie so wie hier gebraucht, indem man sagt: drei ist eins. Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen, und der kahle Verstand weiß sich groß damit, dergleichen zu häufen.

Alles Konkrete, alles Lebendige ist, dieser Widerspruch in sich; nur der todte Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst.

Zwei können nicht Eins seyn, jede Person ist ein Starres, Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt der Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstraktes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschiedenes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjekts vielmehr seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe ist, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenso Familie, Freundschaft, — da ist diese Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handele gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf, und gewinne sie dadurch, die konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit

ist also eben dieß, sie durch dieß Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben.

## B. Das Reich des Sohnes.

Das ewige Anundfürsichseyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen; aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt, und nur in sofern ist es Geist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich ihrer selbst sicher ist; so ist dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist.

Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei. Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt.

Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte: sie ist dieß zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffnes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes. Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Gei=

stes, der Liebe zu treten. Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. Das erste in der Idee ist nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseyns, des Seyenden.

Es ist am Sohne, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterm Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginirt, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Seyn fortgegangen, und so abgefallen sey, aber unmittelbar sey an seine Stelle getreten der ewig Eingeborne.

Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt, so zerfällt sie in die natürliche Welt, und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in und durch den Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott; denn die Natur ist nicht Wissen, Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist.

Insofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt, in sofern wird sie in Verhältniß zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird. Die absolute Idee muß für das Bewußtseyn und in demselben, die Wahrheit für das Subjekt und in demselben werden. Das erste ist das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Fürs Erste, was das Bedürfniß betrifft, so ist dieß vorausgesetzt, daß im subjektiven Geist die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in sich, daß das Subjekt in der Unwahrheit sey; als Geist aber steht es zugleich an sich über dieser seiner

Unwahrheit, und deßhalb ist seine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden soll.

Die Unwahrheit ist näher so, daß das Subjekt in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sey, und das Bedürfniß drückt sich in sofern so aus, daß diese Entzweiung in ihm, und eben damit von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung seyn mit der Wahrheit.

Dieß erfordert daran zu erinnern, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu betrachten ist, wie sie der Mensch betrachten soll, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist, und — der Mensch ist von Natur böse.

Von Natur gut, d. i. unmittelbar, und der Geist ist eben, nicht ein Natürliches zu seyn, sondern als Geist ist der Mensch dieß, aus der Natürlichkeit heraus zu treten, in diese Trennung überzugehen seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns. In der physikalischen Natur tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetz, seinem substantiellen Wesen nicht ein, eben weil es nicht frei ist. — Der Mensch ist dieß, daß er dieser seiner Natur, seinem Insichseyn sich gegenüber setzt, in diese Trennung tritt.

Die andere Behauptung entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, daß der Mensch nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes. Dieß Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichseyn, ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit diese Entzweiung unmittelbar gesetzt ist. Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst

lichen Endlichkeit zu sterben, der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit; und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters, nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: er wendet sich somit zum Gegentheil. — Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen, dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. Diese Geschichte ist die Explikation der göttlichen Natur selbst. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott in reinem Gedanken erfaßten, so fängt er in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Proceß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird; wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine abstrakte Allgemeinheit, nach der das Wesen der Wesen ist aufgehoben wurde, so wird hier nun die Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Proceß der Explikation Gottes haben wir im Reiche

des Vaters gehabt: hier ist er aber, in sofern er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. Am Tode Christi ist dieses Moment besonders hervorzuheben; daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht, damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt. Diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod ist darin zugleich die unendliche Liebe. Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

## C. Das Reich des Geistes.

Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen; weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte, diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinauf steigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Seyn enthält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solchen gesetzt ist und erscheint.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der il bedürftig ist, hervorgebracht werden in Bildern, Reliquien u. s. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen Vermittelungen. A der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, d Jetzt vorüber gegangen. Zunächst integrirt dann die sinnli Vorstellung die Vergangenheit, sie ist ein einseitiges Mome für die Vorstellung, die Gegenwart hat zu Momenten in si die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sin liche Vorstellung die Wiederkunft, die wesentlich absolute Rü kehr ist, dann aber die Wendung aus der Aeußerlichkeit in da Innere; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn d sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist.

Dieß ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, ode es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Uebergang aus dem Aeußern, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjekts in sich selbst, sich unendlich, sich ewig, unsterblich zu wissen.

Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießung des heiligen Geistes vorkommt. Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung, Bewußtseyn des Geistigen: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare sinnliche Weise vollbracht werden, gegen die sinnlichen Fakta kann daher immer etwas eingewendet werden.

Was die empirische Welt betrifft, so thut die Kirche in sofern Recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erscheinungen Christi nach seinem Tode: denn solche Untersuchungen gehen von dem Gesichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch

vorgestellten, nach geschichtlicher Weise die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Das erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersseyn noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. In sofern das Erste konkret ist, ist allerdings das Andersseyn schon darin enthalten: die Idee ist ewiges Leben, ewige Hervorbringung. Das Zweite war die Idee in der Aeußerlichkeit, so daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dieß Bewußtseyn, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend, ist die Gemeinde.

Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, gewußt ist, was Gott ist: daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich, dieses Bestimmen seiner in sich ist.

Das Verhältniß des Subjekts zu dieser Wahrheit ist, daß das Subjekt eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist. — Dieß geschieht durch Vermittlung in sich selbst, und diese Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat, denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig. In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen besonderen Subjekten; aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Wahrheit selbst. Die Schwierigkeit ist

näher, daß das Subjekt verschieden ist vom absoluten **Geist**. Dieß ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, **daß** Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen **Willen**, die innerste Alles befassende Subjektivität des **Menschen**, **das** innere, wahrhafte ernstliche Wollen.

Außer diesem innern Willen, verschieden von **dieser** innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser innerlichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist. Aber die Aeußerlichkeit, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, die in sofern der Proceß des Subjekts in und an ihm selbst ist; welches Subjekt in den Geist aufgenommen, geistig ist, so daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbewußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm.

Diese Wahrheit, die so vorausgsetzt, vorhanden ist, ist Lehre der Kirche, die Glaubenslehre und den Inhalt dieser Lehre kennen wir; es ist mit einem Wort die Lehre von der Versöhnung. Es ist nicht wahr, daß er Mensch zu der absoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Dekretiren des Geistes, sondern daß diese Bedeutung eine gewußte, anerkannte ist. Diese absolute Befähigung des Subjekts ist es, sowohl in ihm selbst, als objektiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu seyn,

zum Bewußtseyn derselben zu gelangen. Dieß Bewußtseyn der Lehre ist hier vorausgesetzt, vorhanden.

Es erhellet sowohl, daß eine Lehre nothwendig ist, als daß in dem Bestehen der Gemeinde die Lehre schon fertig ist. Diese Lehre ist es, welche vorstellig gemacht wird, und dieß ist ein Inhalt, in dem an und für sich als vollbracht aufgezeigt ist, was am Individuum als solchem hervorgebracht werden soll. So als Vorausgesetztes in seinen Elementen, Fertiges ist es; daß sie erst in der Gemeinde selbst ausgebildet wird. Der Geist der ausgegossen wird, ist erst der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtseyn dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den Geist ist. Die Lehre wird wesentlich so in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie ist zuerst als Anschauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geistes. Aber die Wahrheit soll vorhanden, vorausgesetzt seyn, so muß sie aus der Koncentration, Innerlichkeit des Gefühls entwickelt seyn in der Vorstellung. Die Glaubenslehre ist daher wesentlich erst in der Kirche gemacht worden, und es ist dann das Denken, das gebildete Bewußtseyn, das auch darin seine Rechte behauptet, und was es sonst gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philosophie — für diese Gedanken und zum Behufe dieser so gewußten Wahrheit verwendet; es bildet sich aus anderm, konkreten, noch mit Unreinem gemischten Inhalt die Lehre aus.

Diese vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Es ist, existirt, gilt, ist anerkannt unmittelbar, aber nicht auf eine sinnliche Weise. Die geistige Wahrheit ist nur als gewußte vorhanden; die Weise ihres Erscheinens ist, daß sie gelehrt werde. Der Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sey, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen.

In dieser Lehre wird das Subjekt geboren, es fängt an

in diesem Zustand der geltenden vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtseyn derselben. Das ist sein Verhältniß zu dieser an und für sich vorausgesetzten vorhandenen Wahrheit.

Das Individuum, indem es so in der Kirche geboren, ist es sogleich, ob zwar noch bewußtlos, doch bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen, derselben theilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dieß aus im Sakrament der Taufe, der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist. Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sey, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist. — Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.

Diese Wiedergeburt ist nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsschmerz ist, aber es ist noch vorhanden der Gegensatz, seiner Partikularität, seiner besonderen Interessen, Leidenschaften, Eigensucht. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist. Der reale unendliche Schmerz seiner Unangemessenheit im Verhältniß zu Gott ist ihm, wenn nicht erspart, doch gemildert; es ist dieß nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen ist. Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisirter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geist zu seyn, als Geist wirklich zu werden, so kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerst als Auktorität an den Menschen.

Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes.

Dieß ist das Sakrament des Abendmahls, in welchem auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm. — Indem dieß Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Das Abendmahl ist der Mittelpunkt der christlichen Kirche und von hier aus erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung. Darüber sind nun dreierlei Vorstellungen.

1. Nach der einen Vorstellung ist die Hostie, dieses Aeußerliche, dieses sinnliche ungeistige Ding durch Konsekration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weise eines empirischen Dings, ebenso empirisch von dem Menschen genossen. Indem Gott so als Aeußerliches im Abendmahl, diesem Mittelpunkt der Lehre, gewußt war, ist diese Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholischen Religion. Es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns; durch alle weitern Bestimmungen geht diese Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Festes, Aeußerliches vorgestellt ist. Als so vorhandenes außerhalb des Subjekts kann es in die Gewalt Anderer kommen, die Kirche ist im Besitz desselben, so wie aller Gnadenmittel; das Subjekt ist in jeder Hinsicht das passive, empfangende, das nicht wisse, was wahr, recht, gut sey, sondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutherische Vorstellung ist, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Geist, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, in soweit und in sofern die

um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden konnte. Wenn faktische Behauptungen aufgestellt werden, und die Fakta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anforderung hat sich dadurch überflüssig gemacht, daß es längst zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden, die Philosophie sey Pantheismus, Identitätssystem, Alleinslehre, so daß derjenige, der dieß Faktum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte suchend, behandelt würde. — Um dieses Chorus willen denn habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Faktums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Faktis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst.

## Druckfehler:

Statt A. Zur Logik, lies: I. Zur Logik.
Statt I. Zur Naturphilosophie, lies: II. Zur Naturphilosophie.

Druck von Louis Humblot.

substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen nicht nur zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Vermittlung des Entfalteten, zu einem Ganzen der Anschauung vereint, und dann darin zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dieß Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dieß Nothwendige als frei erkannt ist.

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, und der voraussetzenden Vorstellung, der objektiven und äußerlichen Offenbarung, andererseits zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dieß Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form, und Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt, und darin das Erkennen jener an und für sich seyenden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es ist hier der Ort, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt, oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst

sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weiteren Inhalte der äußeren Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dieß Zeugniß an sich substantiell, faßt sich in sofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseyns und Verstandes ist, hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dieß hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös, wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue und inkonsequent gegen sie sey. Durch diese Inkonsequenz korrigirt er das Mangelhafte derselben, es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der That zu nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht, in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werths der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am be-

stimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe seyn kann. Es ist auf den Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr, für diese zu viel.

Die Beschuldigung des Atheismus, den man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, — daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, daß sie zu viel davon habe, sosehr, daß dieß nicht sowohl für eine Beschuldigung als für ein erwiesenes, oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein baares Faktum gilt; besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweises ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, der sie so sehr entgegengesetzt seyn will, in der That aber ganz auf dieser Bildung beruht, sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sey. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und invidiöser aussieht. Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus, und entsteht dann daher, daß die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wiederfindet. Es kann nämlich wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise, so wie hiemit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem





